Alfonso García Marqués
José Antonio Fernández

Santo Tomás de Aquino

Exposición del "De Trinitate" de Boecio

Santo Tomás de Aquino. Exposición del "De Trinitate" de Boecio

Alfonso García Marqués / José Antonio Fernández

SANTO TOMAS DE AQUINO
EXPOSICION DEL «DE TRINITATE» DE BOECIO
(Introducción, traducción y notas)

BIBLIOTECA DE TEOLOGIA
FACULTAD DE TEOLOGIA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Para la fecha en que fue editado este e-book, el libro en formato físico se encuentra agotado. Al encontrarse en un estado de difícil acceso para estudiantes y académicos, hemos optado por hacer una edición digital libre, para un uso ético y educativo. En caso de una futura reimpresión en papel, por favor colabore con la Editorial EUNSA comprándolo, o al menos pidiendo a su Biblioteca la adquisición de una copia. Gracias.

Edición digital de @elteologo
2014
© Copyright 1987. Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández
Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)

ISBN 84-313-0999-7
Depósito Legal: NA 713-1987

Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: Angel Echeverría, Vicario General
Pamplona 30-IV-1987

Fotocomposición: Compomática ALGOL

Imprime: Imprenta Popular, S. L. Uztárroz, 39-41. Pamplona

Printed in Spain - Impreso en España

ALFONSO GARCIA MARQUES
JOSE ANTONIO FERNANDEZ

SANTO TOMAS DE AQUINO EXPOSICION DEL «DE TRINITATE» DE BOECIO

(Introducción, traducción y notas)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA 1986

INDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN 9

I. *La obra de Boecio* 11
1. Vida y proyecto filosófico 11
2. Obras teológicas. El *De Trinitate* 14

II. *La «Expositio super librum Boethii De Trinitate»* 18
1. Características generales 18
2. Fecha de composición 20
3. Estructura y método 27
4. Observaciones sobre el contenido 29

III. *Nota a la traducción castellana* 53

EXPOSICIÓN DEL «DE TRINITATE» DE BOECIO 57

Prólogo 59

Proemio de Boecio 63

Exposición del Proemio 64

q. 1 *El conocimiento humano de lo divino* 69
a.1 Iluminación divina y conocimiento humano 70
a.2 Posibilidad del conocimiento de Dios 77
a.3 Dios no es lo primero conocido 83
a.4 Imposibilidad de conocer la Trinidad con la sola razón 90

q. 2 *Manifestación del conocimiento de Dios* 98
a.1 Licitud de la investigación sobre Dios 98
a.2 La ciencia de lo divino 103
a.3 La ciencia de la fe, la filosofía y la autoridad 110
a.4 La exposición oscura y novedosa de las realidades divinas 118

Capítulo primero de Boecio 123

Exposición del capítulo primero 124

q. 3 *Necesidad y excelencia de la fe* 130
a.1 Necesidad de la fe 131
a.2 Relaciones entre fe y religión 139

Pág.

a.3 La catolicidad o universalidad de la verdadera fe 145
a.4 Unicidad de Dios y trinidad de Personas 149
q. 4 *La causa de la pluralidad* 159
a.1 La alteridad, causa de la pluralidad 159
a.2 Diferencia de accidentes y diversidad numérica ... 166
a.3 Imposibilidad de la duplicidad de cuerpos en el mismo lugar 176
a.4 Multiplicidad de lugares y diferenciación numérica 185
Capítulo segundo de Boecio 189
Exposición del capítulo segundo 190
q. 5 *División de la ciencia especulativa* 194
a.1 División de la ciencia especulativa en física, matemática y metafísica 195
a.2 El objeto de la física: el ente móvil y material ... 207
a.3 El objeto de la matemática: el ente materia, considerado sin movimiento ni materia..... 213
a.4 El objeto de la metafísica: el ente inmaterial e inmóvil 226
q. 6 *Los métodos de las ciencias especulativas según Boecio* 236
a.1 La física usa el método racional, la matemática el deductivo, la metafísica el intelectivo 237
a.2 Inutilidad de la imaginación en la metafísica ... 251
a.3 Posibilidad de contemplar la esencia divina 257
a.4 El conocimiento de Dios en las ciencias especulativas 263
APENDICE: CORRECCIONES EN EL AUTÓGRAFO 271
BIBLIOGRAFÍA 281
INDICES 287
1. Abreviaturas utilizadas 289
2. Citas de la Sagrada Escritura 290
3. Ediciones de las fuentes citadas 292
4. Índice de nombres 295

INTRODUCCION

I. La obra de Boecio

1. *Vida y proyecto filosófico*

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius nació probablemente en Roma, hacia el año 477, de la noble e importante familia de los Anicios, cristiana desde la época constantiniana. Recibió excelente formación científica, literaria y filosófica[1], y muy pronto emprendió su proyecto filosófico: en torno al 500 —con apenas 24 años—, ya había comentado por primera vez la *Isagogé* de Porfirio y era conocido por sus actividades retóricas y poéticas. En el 510 fue nombrado *consul sine collega* y desde entonces desempeñó cargos importantes con una probidad ejemplar. En el 522 fue revestido de la máxima carga en el Estado: *magister officiorum* de la corte de Teodorico, rey de los ostrogodos, que gobernaba toda Italia. En el 524 defendió al senador Albino acusado ante Teodorico de alta traición, pero él mismo se vio envuelto en la acusación. Sin tener la posibilidad de defenderse, fue condenado a muerte por el senado romano y por Teodorico. Encarcelado en Pavía, le fue permitido escribir su úl-

1. Según G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1956, vol. I, p. 779, Boecio estudió filosofía en Atenas durante 18 años. Tal vez la cifra sea excesiva, pero al menos es seguro que la extensión de sus conocimientos filosóficos y la cantidad de textos a los que tuvo acceso directo fue superior a la de cualquier filósofo o teólogo del medioevo latino.

tima obra *Philosophiae consolatio* antes de ser ejecutado, probablemente en el mismo 524 o, quizás, el 525. El motivo de fondo de la condena fue el conflicto surgido entre arrianos —ostrogodos— y católicos —latinos—, hábilmente explotado por el emperador bizantino —entonces Justino, pero de hecho gobernaba Justiniano— con el fin de recuperar Italia para el Imperio. Dado que las causas son de matriz religiosa, Boecio fue tenido por muchos como mártir, y aún perdura su culto en Pavía. El rey Teodorico dio testimonio de la inocencia de Boecio respecto a la acusación de traición y conjura, pues —según atestigua su médico Elpidio— en el lecho de muerte se lamentó amargamente de la injusticia cometida contra Boecio.

La sumaria opinión que consideraba a la Edad Media como una época carente de originalidad, alcanzó también a Boecio, que pasó a la historia como un oscuro traductor de Aristóteles en el bárbaro altomedioevo. Sin embargo, si se atiende mejor a la obra y persona de Boecio, nos encontramos con una sorprendente figura en una época crucial: el paso entre el mundo antiguo y el medieval; por eso, ha sido llamado «el último romano y el primer escolástico»[2]. Además, su influencia ha sido tan extensa y penetrante —posiblemente la mayor después de S. Agustín—, que es considerado como uno de los fundadores de la Edad Media.

Su pensamiento ha sido presentado frecuentemente como un eclecticismo entre Platón y Aristóteles, pero si se considera su proyecto filosófico —por él mismo formulado explícitamente—, se echa de ver una profunda unidad en sus obras; unidad más tendencial que fáctica, pues la realización de su tarea quedó truncada por su prematura muerte. «Si la divinidad me ayudare con su poderoso auxilio, éste es mi firme proyecto: traduciré a la lengua romana todas las obras de Aristóteles que lleguen a mis manos, junto con todos sus comentarios; y así, todo lo que del sutil arte de la lógica, de

2. GRABMANN, M., *Storia del Metodo scolastico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. I, p. 181.

la gravedad de los juicio morales, y de la agudeza de los estudios científicos haya escrito Aristóteles, lo transferiré ordenadamente y lo ilustraré con comentarios. Del mismo modo, pretendo dar nueva forma a los diálogos de Platón, vertiéndolos al latín y comentándolos. Hecho esto, no cejaré en el empeño de concertar —dentro de lo posible— las doctrinas de Aristóteles y Platón, demostrando además que no disienten en todo ni la mayoría de las veces, sino que, al contrario, concuerdan en las máximas cuestiones filosóficas»[3].

Así pues, pretende Boecio ofrecer un sistema especulativo de filosofía, que debería comenzar por investigaciones lógicas y de carácter introductorio; a esta actividad se sumaría la moral y la filosofía de la naturaleza, fundamentadas principalmente en Aristóteles; por último, la parte de la metafísica y de teología natural descansaría más bien sobre presupuestos platónicos. Su prematura muerte le impidió llevar a cabo su obra, es más: apenas pudo comenzarla, pues tan sólo comentó, tradujo y compuso obras de carácter lógico.

Sus escritos científicos y filosóficos que hasta nosotros han llegado, se pueden clasificar en cuatro grupos:

1) Escritos relativos al *quadrivium*: *De institutione arithmetica* y *De institutione musica*; según testimonios contemporáneos, escribió un tratado de geometría y otro de astronomía para completar el *quadrivium*, pero no se han conservado.

2) Traducciones y comentarios. Hizo una traducción y dos comentarios de la *Isagogé* de Porfirio. Tradujo y comentó casi todo el *Organon Aristotelicum*: las *Categorías*, el

3. «Mihi autem si potentior divinitatis advenerit favor haec fixa sententia est... Ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in romanum stilum vertens eorum omnium commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis illustrem; omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem» (*In De interpretatione*, II, PL 64, 433).

Peri hemeneias (doble comentario), los *Tópicos*, los *Primeros* y *Segundos analíticos*. También comentó los *Tópicos* de Cicerón.

3) Tratados de lógica: *De syllogismo categorico*, *Introductio ad syllogismos categoricos sive Antepraedicamenta*, *De Syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*.

4) Mención aparte merece la *Philosophiae consolatio*, dedicada especialmente a tratar problemas metafísicos concernientes a la existencia humana: último fin, felicidad, libertad, providencia divina y destino ciego, etc.

La influencia de Boecio en campo filosófico fue grande. Una buena parte de las características de la filosofía de la Edad Media hasta el siglo XIII tiene su razón de ser en las peculiariedades de la obra de Boecio: si hubiera podido llevar a cabo su proyecto, se hubiera adelantado en varios siglos el desarrollo de la filosofía occidental, pues hasta el siglo XIII no se pudo disponer del abundantísimo material que Boecio hubiera legado. No obstante, siempre quedará que Boecio contribuyó con sus traducciones a crear y fijar el vocabulario filosófico latino; fue el maestro indiscutible de lógica y artes liberales hasta el siglo XIII; y, además, legó una serie de nociones filosóficas y teológicas —persona, eternidad, destino, etc.— que formarían parte del patrimonio común del medioevo y de la *philosophia perennis*.

2. *Obras teológicas. El «De Trinitate»*

La profunda unidad de todo el saber humano buscada por Boecio, le condujo a intentar una síntesis de carácter superior: la íntima unión entre el conocimiento humano y el divino: *fidem si poteris rationemque coniunge*[4]. Este intento boeciano apenas si quedaría esbozado; sin embargo, sus obras teológicas constituyen una parte importante de su trabajo cien-

4. *Utrum Pater et Filius...*, PL 64, 1302.

tífico por la nueva dirección que imprimió a la investigación teológica, que tanto repercutiría en el pensamiento medieval.

Se han conservado cinco opúsculos teológicos, conocidos con el nombre genérico de *opuscula sacra*: *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* (*De Trinitate*); *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint* (*De hebdomadibus*); *De fide catholica*; *Liber contra Eutychen et Nestorium*. Estas obras, según parece, fueron escritas entre el 512 y el 523 y están en relación con la controversia scythica.

La atribución a Boecio de los *opuscula sacra* fue discutida en el siglo pasado y se tendió a negar la paternidad boeciana. Sin embargo, la publicación por H. Usener del *Anecdoton Holderi*[5] cambió radicalmente la orientación de los estudios, pues en él se atribuye a Boecio la paternidad de esos opúsculos. Los trabajos se sucedieron desde entonces, y después del estudio de V. Schurr[6] ya no es posible dudar de la autenticidad de los opúsculos teológicos de Boecio.

El *De Trinitate* fue escrito antes del 522, año en que Casiodoro menciona esa obra: Boecio «ha escrito un libro sobre la Santísima Trinidad»[7]. Según parece este opúsculo está ligado a las discusiones que surgieron en el 519 en torno a la fórmula «unus ex Trinitate carne passus», propuesta por los monjes escitas —llamados por su nueva fórmula teopasquitas— para llegar al acuerdo entre Roma y Constantinopla. El suegro y educador de Boecio, Símaco, estuvo en Bizancio entre abril y junio del 520 y se interesó en la cuestión. Boecio ya en el 512 se había ocupado de las herejías cristológicas de Eutiques y Nestorio y ahora volvió a entrar en la disputa, escribiendo esta obra para Símaco, a quien dirige el proemio a modo de carta. Por todo esto, se

5. Georg, Bonn 1877. Se trata de un fragmento de una obra perdida de Casiodoro, escrita hacia el 522.

6. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Shythischen Kontroversen»*, Schöningh, Paderborn 1935.

7. *Anecdoton Holderi*, ed. cit., p. 3.

puede datar el *De Trinitate* en el 520-521[8].

El *De Trinitate* está redactado con un estilo terso, conciso y extremadamente técnico. Como Boecio mismo indica en el *Prooemium*, no escribió esta obra para el gran público, sino tan sólo para su suegro o, al máximo, para un pequeño círculo de intelectuales amigos suyos (Símaco, Juan diácono, Casiodoro, etc.): «raris id est vobis (Symmacho) tantum colloquor».

En la Edad Media la difusión del *De Trinitate* fue notable y, además, fue frecuentemente comentado. Algunos de sus comentadores más ilustres fueron: Escoto Eriúgena, Remigio de Auxerre, Gilberto Porretano, Clarembaldo de Arras y el mismo Santo Tomás de Aquino. Hablando del influjo de Boecio, señala M. Grabmann que «sin duda se puede reconocer que esta influencia se ha hecho sentir extraordinariamente en la especulación teológica medieval y, de modo particular, en el método escolástico»[9]. Interesa, pues, resaltar este aspecto, con especial referencia al *De Trinitate*, ya que Santo Tomás dedicaría todo su comentario —exceptuada la q. 4— a tratar estos aspectos metodológicos.

La intención fundamental de Boecio es constituir la teología en una ciencia rigurosa. Considera que la fijación del contenido de la fe —la *sententia catholica*— es una tarea previa que ha sido llevada a cabo por numerosos Padres de la Iglesia. El, evidentemente, toma como punto de partida la *sententia catholica*, pero su propósito es llevar a cabo un análisis científico en orden a clarificar y fijar los contenidos de la fe. Por esto, no es sorprendente que en sus obras teológicas no haya citas de la Escritura y sí, en cambio, un análisis racional y unas formulaciones de un rigor técnico sorprendente.

Estas son, pues, sintéticamente las características del método teológico de Boecio, según él mismo señala en el *Prooe-*

8. Cfr. pp. 77-79 de la presentación de Luca Obertello a la ed. italiana de *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

9. GRABMANN, M., *op. cit.*, I, p. 201.

mium del *De Trinitate*: 1) Penetrar en la doctrina católica todo lo que sea posible a la razón humana; 2) utilizar en esta tarea los más sólidos y profundos conocimientos filosóficos (en metafísica Boecio sigue principalmente a Platón, pero sus conceptos más precisos y su método de análisis son aristotélicos); 3) exponer las conclusiones alcanzadas de modo nuevo, es decir, llevar a cabo un *sermo de Deo* de máxima claridad y precisión científicas. Para todo esto, Boecio buscará formular sus preguntas cuidadosamente (utiliza la interrogación disyuntiva, a la que hya que responder sí o no: *utrum...*) y centrará su estudio no sobre cuál es la verdad sino sobre cómo (*quomodo*) ha de entenderse y formularse lógicamente.

Esta manera de proceder de Boecio, sería acuñada en la Edad Media en la *disputatio magistralis*: «La disputa magistral no mira a remover el error sino a la adquisición de la ciencia, o sea, a llevar a los oyentes a la intelección de la verdad. Por esto, es necesario fundarse en razones que conduzcan a la misma raíz de la verdad y a conocer cómo es (*quomodo sit*) lo que se dice. De otro modo, si el maestro se limita a precisar la cuestión con meras autoridades, el oyente quedará más seguro de que la verdad es así, pero ni adquirirá ciencia ni entenderá nada y, por tanto, se irá vacío» [10].

En el opúsculo *De Trinitate*, antes de entrar en el análisis del tema en cuestión, Boecio lleva a cabo una clasificación de las ciencias especulativas y señala el método propio de cada una. En esto sigue el consejo aristotélico que Santo Tomás hace suyo: «ante scientiam oportet inquirere modum scientiae» [11]. Señala Boecio que son tres las ciencias especulativas: la ciencia de la naturaleza, la matemática y la metafísica; sus métodos respectivamente son: el racional —o, según el *In Topica Ciceronis*, *per inspectionem* [12]—, el deduc-

10. Santo Tomás, *Quodl. IV*, q. 9, a. 3, c.
11. *In De Trin.*, expos. cap. II, n. 1, p. 190. Vid. allí la correspondiente referencia a Aristóteles.
12. PL 64, 102.

tivo y el intelectivo. Esta división de la ciencia, según los grados de remoción de la materia, coincide substancialmente con la aristotélica y fue comentada ampliamente e incorporada tal cual por Santo Tomás.

Cabe, por último, señalar que, en el método teológico utilizado por Boecio, desempeñó un papel importante su formación científica y en concreto sus amplios conocimientos matemáticos[13]. En el opúsculo *De hebdomadibus*, comentado también por Santo Tomás, Boecio hace teología *more mathematico*: establece unos principios evidentes (*terminos*) y deduce de ellos todos los demás conocimientos mediante unas reglas prefijadas (*regulas*)[14]. Santo Tomás en su *expositio* comenta positivamente ese modo de proceder[15] y en el *In De Trin.* defiende la superioridad del método matemático sobre el de la ciencia de la naturaleza y el de la metafísica, en cuando a su certeza y fácil utilización: «Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica»[16].

II. La «EXPOSITIO SUPER LIBRUM BOETHII DE TRINITATE»

1. *Características generales*

Durante el siglo XII los *opuscula sacra* de Boecio gozaron de notable aprecio y se hicieron sobre ellos importantes comentarios. El siglo XIII señala un notable decrecimiento del interés por los estudios teológicos boecianos. El motivo podría ser el desplazamiento de la temática teológica: en el

13. Dice Casiodoro, de Boecio, *Anecdoton Holderi*, ed. cit., p. 4: «Sed in opere artis logicae id est dialecticae transferendo ac mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquos auctores aut aequiperaret aut vinceret».
14. «Ut igitur in mathematica fieri solet, ceterisque disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam» (PL 64, 1311 A-B).
15. *In De Heb.*, lect. 1, n. 13.
16. *In De Trin.*, q. 6, a. 1, q. 2, in fine.

XII los problemas trinitarios están en el centro del interés teológico, mientras que en el XIII otras son las cuestiones preferidas. Según parece, Santo Tomás fue el único autor de su centuria que comentó el *De Trinitate* y el *De hebdomadibus*. La causa del interés tomista por estos opúsculos nos es desconocida. Al discutir la cronología algo se relatará, pero es poco lo que se puede saber a ciencia cierta: la opinión común en nuestros días es que estos comentarios son fruto de lecciones privadas en el convento de Saint-Jacques de París. Tal vez Santo Tomás fue atraído por los temas introductorios tocados por Boecio en ambas obras y su modo peculiar de hacer teología; de hecho, Tomás sacaría el máximo partido a esas cuestiones, llegando incluso a omitir, en el *De Trinitate*, el comentario a los temas trinitarios.

El comentario al *De Trinitate* lleva por título *Expositio super librum Boethii De Trinitate* como atestiguan los códices manuscritos en que figura el título y la inmensa mayoría de las ediciones[17]. No faltan, sin embargo, algunas discrepancias: la primera edición —no de óptima calidad— llama a esta obra *Tractatus* y la ed. de Soncinas —también de calidad incierta—, *Quaestiones*[18]. Con frecuencia en los textos se cambia la preposición *super* por *in*.

La autenticidad de esta obra tomista es indiscutida. Siempre ha sido numerada entre las obras genuinas en los elencos más antiguos y mencionada por los primeros biógrafos de Santo Tomás[19]. Además, se tiene la prueba irrefutable del códice vaticano latino 9850 (fol. 90 ra-103 vb), donde se conserva un fragmento autógrafo de esta obra (de la q. 3, a. 2 hasta la q. 6, a. 4), junto con algunas partes de la *Summa*

17. Cfr. *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii De Trinitate*, edición crítica por Bruno Decker, E.J. Brill, Leiden 1965 (2ª ed.), pp. 43-44. Citaremos esta obra como ed. Decker.

18. Cfr. ed. Decker, pp. 29-30.

19. Figura esta obra en la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* (1292-94) y es mencionado por los siguientes autores: Ptolomeo de Lucca en su catálogo de obras de Santo Tomás que figura en su *Historia Ecclesiastica* (1312-1317); Bernardo Gui en su vida de Santo Tomás escrita antes de la canonización (1323); Bartolomé de Capua en el catálogo de obras de Santo Tomás depuesto en 1319 en el proceso de canonización.

contra gentiles y el *Comentario a Isaías*. El autógrafo está escrito con la característica *littera illegibilis* de Santo Tomás y presenta numerosas enmiendas y tachaduras[20]. Los biógrafos antiguos de Santo Tomás suelen indicar que la *Expositio* fue dictada. Esto no supone nada contra la autenticidad del manuscrito, pues la letra ininteligible de Santo Tomás debió obligarle a dictar lo que había escrito. Ciertamente algunos de sus secretarios —por ejemplo, Reginaldo de Piperno— consiguió descifrar su letra, pero esto ocurrió más tarde[21].

El *De Trinitate* no fue comentado por Tomás en su totalidad. Tan sólo expuso el proemio, el primer capítulo y la mitad del segundo, de los seis capítulos que tiene toda la obra de Boecio. Según parece, Santo Tomás tuvo intención de comentar toda la obra, pues en el último folio del autógrafo figuran las siguientes palabras del texto de Boecio, como reclamando una continuación del comentario. Sin embargo, es seguro que no lo completó, porque —aparte de que luego dictó su *Expositio*— en toda la traducción manuscrita no hay el mínimo rastro de esa supuesta parte perdida[22] y, además, Nicolás Trévet (nacido en 1258) testifica que «super librum eiusdem de Trinitate expositionem inchoatam nequaquam perfecit»[23].

2. *Fecha de composición*

No hay ninguna indicación entre los antiguos biógrafos que permita fijar la fecha de composición de esta obra. Por eso, su cronología ha sido objeto —y sigue siéndolo— de una larga controversia.

Mandonnet sostuvo que esta *Expositio* debió de ser escrita

20. Para una descripción del manuscrito, cfr. la introducción de la ed. Decker.
21. Cfr. WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas D'Aquino*, Doubleday, New York 1974, pp. 137 y 429.
22. Cfr. ed. Decker, p. 43.
23. MANDONNET, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1910, p. 49.

hacia el 1257-1258 (primer magisterio parisino). La obra habría quedado incompleta porque Santo Tomás la habría abandonado para tratar con más detenimiento estos temas en la *Contra gentiles*[24]. Roland-Gosselin también defendió una fecha temprana, basándose en que Santo Tomás utiliza la doctrina de las *dimensiones interminatae* de Averroes para explicar la individuación de las substancias materiales; doctrina que luego abandonaría en la *Contra gentiles* en favor de las *dimensiones terminatae* de Avicena[25]. Sin embargo, tras los estudios de U. Degl'Innocenti[26], no se puede sostener que Tomás abandonase las *dimensiones interminatae*; antes bien, parece que la explicación basada en dichas dimensiones es la más sólida y perfecta según el definitivo pensamiento tomista.

M. Grabmann, aunque al inicio se inclinó por una composición tardía de esta obra, más tarde defendió una datación temprana[27]. Hizo notar que en la q. 6, a. 1, arg. 2, el *Liber de causis* es atribuido a Aristóteles —en verdad Santo Tomás sólo dice *Philosophus*—, mientras que en el comentario al *Liber* Tomás explica que ese libro no es de procedencia aristotélica, sino procliana y, que, posiblemente, había sido escrito por un filósofo árabe. Santo Tomás descubrió la filiación procliana del *Liber* gracias a la traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo hecha por G. de Moerbecke en 1268. Por otra parte, Grabmann menciona que Hannibaldus de Hannibaldis, en el prólogo de su comentario a las *Sentencias* (I, prol., q. 1, a. 1, ad 2) escrito entre 1261-1262, utilizó la *Expositio* tomista (q. 2, a. 2, ad 7). Este argumento, dado que la referencia a la *Expositio* no es explícita, no proporciona una *absoluta* certeza. No obstante, puede ser tenido como seguro, pues no solamente hay coincidencia

24. MANDONNET, P., *Chronologie summaire de la vie et des écrits de Saint Thomas*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» IX (1920), p. 150.

25. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1948, pp. 107-110.

26. Especialmente, *Il principio d'individuazione nella scuola tomista*, Univ. Lateranense, Roma 1971.

27. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1949, pp. 359-360.

en el contenido de las ideas y en el modo de exponerlas, sino que también hay una sorprendente identidad verbal. Dice Annibaldo: «Et similiter huius scientiae proximum principium est fides»; Santo Tomás: «Et similiter huius scientiae principium proximum est fides».

Synave[28] intentó precisar la fecha de composición. Supuso que esta obra es en realidad una serie de 24 *quaestiones disputatae* (tiene 24 artículos), que Santo Tomás habría realizado entre abril y junio de 1256, o sea, desde que —tras la lectura del *Rigans montes*— dejó de actuar como bachiller sentenciario hasta el final de ese curso académico. La opinión de Synave no tiene sólido fundamento, pues supone que la unidad de la *disputata* es el artículo, mientras que en realidad es toda la cuestión, y que Santo Tomás habría comenzado su enseñanza magisterial en abril, pero eso no ocurrió hasta el siguiente curso académico[29]. Además, formalmente el comentario al *De Trinitate* es una *expositio* y su método no se adapta al de la *disputatio*.

Por otra parte, Synave ha analizado el contenido doctrinal de la q. 3, a. 1 del *In De Trin.*, —sobre la necesidad de la revelación— en comparación con *In Sent.*, III, d. 24, q. 1 y *De ver.* q. 14, a. 10. Su conclusión es que la *Expositio* es posterior al comentario a las *Sententias* y anterior al *De veritate*. Sin embargo, la conclusión de Synave no está suficientemente probada y muy fácilmente la *Expositio* podría ser anterior a las *Sententias*[30].

Atendiendo también al contenido doctrinal, Bonnefoy sugiere que esta obra sería posterior al comentario a las *Sentencias* e incluso a la *Summa theologiae*[31]. Ciertamente la calidad doctrinal de la *Expositio* es sorprendente, pero de ahí

28. SYNAVE, P., *La révélation des vérités divines naturelles d'aprés Saint Thomas*, en «Mélanges Mandonnet», Paris 1930, vol. I, pp. 359-361.

29. Cfr. WEISHEIPL, J. A., *op. cit.*, pp. 111-114.

30. ELDERS, L., *Faith and science*, Herder, Roma 1974, pp. 18 y 57-62.

31. BONNEFOY, J., *La théologie come science et l'explication de la foi selon Saint Thomas*, Eph. Théol. Lov. XIV (1937), pp. 421-422.

no se puede concluir con certeza que su composición sea tardía; de hecho, hoy día nadie admite esta posición.

L. Elders, en su introducción a la *Expositio super Boethii De Trinitate*, señala que uno de los estudios más interesantes para precisar la fecha de composición ha sido realizado por S. Newman en *Gegenstand und Methode der theoretische Wissenschaften nach Thomas von Aquin*[32]. Santo Tomás fue designado *lector* (maestro ordinario) para una de las dos cátedras de los dominicos antes del 3 de marzo de 1256, pues en carta de esa fecha el Canciller Haimericus es felicitado por el Papa Alejandro IV por haber elegido a Fray Tomás para ese cargo. Sin embargo, en una bula del 23 de octubre del mismo año, el Papa ordena a la facultad que reconozcan los derechos de Tomás y Buenaventura; señal clara de que aún no habían sido admitidos en el *consortium magistrorum*. Newman sugiere que en ese intervalo (marzo-octubre de 1256) Santo Tomás habría dado clases en el convento-universidad de los dominicos. El libro escogido habría sido el *De Trinitate* de Boecio. El trabajo habría sido interrumpido en noviembre para comenzar la *lectio* de la Biblia y escribir el *Scriptum super Sententias*. Además, Santo Tomás no habría visto la necesidad de continuar el comentario a Boecio, porque ya habría cumplido su finalidad primordial: clarificar el estatuto científico de la teología y el problema de la abstracción; para el estudio de la Santísima Trinidad habría preferido utilizar como texto de partida las *Sententiae* de Pedro Lombardo.

Esta argumentación de S. Newman para precisar la fecha de composición no parece concluir suficientemente, como bien señala C. Vansteenkiste[33], que sugiere que la *Expositio* sería una obra de madurez, escrita posiblemente en Italia según la insinuación de Tocco y Gui, biógrafos de Santo Tomás. En efecto, Gui narra que era tal el grado de concentración de Tomás mientras dictaba a propósito del «super tractatum

32. ELDERS, L., *op. cit.*, pp. 19-20.
33. Cfr. *Rassegna di letteratura tomistica*, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1977, vol. IX (1974), pp. 91-95.

Boethii de Trinitate», que se quemó con la vela que tenía en la mano y no sintió ningún dolor. A continuación insinúa que la obra no había sido escrita en París, al decir «similime de ipso Parisius saepius visum fuit». Vansteenkiste no quiere deducir de esta narración —y de la paralela de Tocco— que la obra haya sido escrita en Italia; por eso concluye: «La cuestión de la cronología permanece, para nosotros, indecisa»[34].

* * *

Además de los argumentos hasta ahora mencionados, suelen aducirse algunos otros, siempre en apoyo de una temprana composición. Los omito en honor a la brevedad y porque su fuerza probativa no es clara. Por ejemplo, se ha argumentado con el supuesto abandono de la terminología *qualitas media*, utilizada en esta *Expositio* al hablar sobre los mixtos; sin embargo, esa expresión vuelve a aparecer en el *De mixtione elementorum*, de fecha incierta, pero posiblemente posterior al 1270. Con esto no quiero indicar que todos los argumentos de este tipo carezcan de valor; por ejemplo, parece bastante concluyente —aunque nunca lo he visto utilizado— el argumento basado en el cambio de terminología tomista respecto al innatismo de los principios. La existencia de principios innatos es defendida en *In De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 6, pero después del *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 6 no vuelve a presentarse esa terminología, e incluso cabe hablar de un cambio de carácter doctrinal.

Ya se ha señalado que el argumento relativo al uso hecho por Hannibaldus de Hannibaldis de la *Expositio* tomista parece concluir suficientemente, dado que la semejanza de los textos llega a la literalidad. Igualmente, la atribución al *Philosophus* del *Liber de causis* parece ser un argumento válido; ahora intentaré precisar más su exacto valor, pues —a mi juicio— esta prueba aún no ha sido suficientemente analizada.

Por una parte hay que tener en cuenta que el *Liber* no se

34. *Ibidem*, p. 92.

atribuye explícitamente a Aristóteles, sino al *Philosophus* y cabe la posibilidad —aunque meramente teórica— que ese *Philosophus* no sea Aristóteles. Digo meramente teórica porque, de hecho, Santo Tomás cuando utiliza esa palabra en singular lo hace para referirse a Aristóteles, en otro caso la emplea en plural, o si quiere referirse a un solo filósofo, utiliza giros peculiares. Por ejemplo, en la *Expositio in Librum de causis*, para señalar que no fue Aristóteles sino un filósofo árabe el autor del *Liber*, dice *ab aliquo philosophorum arabum* [35].

Prescindiendo de si ese *Philosophus* es o no es Aristóteles, caba preguntarse: ¿cuándo exactamente dejó Santo Tomás de emplear la palabra *Philosophus* para designar al autor del *Liber*? Tras un cuidadoso examen de las obras tomistas, se evidencia que, en el comentario al primer libro de las *Sententiae*, se designa al autor del *Liber* con la palabra *Philosophus* ocho veces de las veinte que se cita el *Liber*; y, además, en las restantes citas no hay el menor signo de que el autor del *Liber* no sea el *Philosophus* mencionado. En el comentario al segundo libro de las *Sentencias* (d. 18, q. 2, a. 2, ad 1) se lee: «Ad primum ergo dicendum quod in hac materia auctoritates lib. *De causis* recipiendae non sunt: quia *ille qui librum illum composuit*, huius erroris auctor fuisse invenitur». A partir de ese momento Santo Tomás dejó de designar al autor del *Liber* con el epíteto de *Philosophus*. Es más, contemporáneamente aparece una distinción hasta entonces ausente: Tomás distingue por un lado las *proposiciones* del *Liber* y, por otro, la *expositio* o *commentarius* de dichas proposiciones. Así, en *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, sol., se lee: «Et haec probatio tangitur in libro *De causis*, in illa propositione 15 (...) Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit» (*Commentator* que no hay que confundir con Averroes). La conclusión de todo esto es evidente: entre la redacción del *In I Sent.* y el *In II Sent.*, Tomás descubrió que no debía atribuir el *Liber de causis* al tal *Philosophus*; antes bien, debía distinguir entre las *propositio-*

35. *In Librum de causis*, prooemium, n. 9.

nes y el *commentarius*, pues quizás fuesen de manos distintas.

La terminología adoptada por Santo Tomás a partir de ese momento será constante. Fijémonos en las otras obras del primer periodo parisino. En el resto del comentario a las *Sententiae* distingue frecuentemente entre las *propositiones* y la *expositio* y no utiliza el término *Philosophus*. En el *De ente et essentia* —escrito según Roland-Gosselin antes del *In II Sent.*[36]—, dice «in commento nonae propositionis libri *De causis*»[37]. En el *De veritate*, q. 1, a. 1, s. c. 4, distingue igualmente entre el *Liber de causis* y el *Commentator super eundem librum*; praxis que mantiene de modo constante, al igual que la no atribución al *Philosophus*.

Volviendo a la mención del *Philosophus* como autor del *Liber* hecha en la *Expositio in De Trinitate* (q. 6, a. 1, arg. 2), se observa —no sin sorpresa— que la cita del Liber traída a colación no pertenece a las *propositiones* sino al *commentarius*. Esto indica que Santo Tomás en ese momento colocaba *todo* el *Liber de causis* bajo la autoridad del *Philosophus*, mientras que —como se ha visto— a partir del *De ente* y del *In II Sent.*, distingue entre las *propositiones* y la *expositio*. Por todo esto, se puede concluir que la *Expositio super librum Boethii de Trinitate* es anterior al *De ente et essentia*, al *Scriptum super secundum librum Sententiarum* y a las *Quaestiones disputatae de veritate*.

La fecha exacta en que compuso la *Expositio* es difícil de precisar porque no se tiene certeza del momento exacto en que escribió las otras obras. Las cuestiones *De veritate* comenzó a disputarlas en el curso 1256-57. La fecha del *De*

36. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *op. cit.*, pp. XXVI-XXVIII y 105-106. Entre otros argumentos para fijar la cronología del *De ente*, expone que Santo Tomás aún no hace uso de las dimensiones interminadas de Averroes, como luego haría en *In II Sent.* Sin embargo, este argumento no parece concluir suficientemente, pues en el *De ente* el tema de la individuación está tocado de modo colateral, y en textos posteriores al *In II Sent.* tampoco se mencionan tales dimensiones (cfr. *De ver.*, q. 2, a. 6, ad 1). En este sentido, no habría inconveniente en que la *Expositio* fuese anterior al *De ente*, aunque en ella se utilizan las dimensiones interminadas (sobre la individuación, cfr. q. 4, a. 2 y esta *introducción*, pp. 39-41).

37. *De ente*, c. 5, n. 30.

ente oscila entre el 1252 y el 1256. La publicación del comentario a las *Sentencias* debió de ocurrir en 1256, aunque algunos la retrasan un año. Sin embargo, para el 1256 ya debería de estar escrito en gran parte. Por todo esto, se puede establecer que la publicación de la *Expositio* sobre Boecio tuvo lugar entre 1253 y 1255. De todas formas, lo más importante es haber podido precisar que esta obra es anterior a la publicación del *De ente et essentia* y del *Scriptum super II Sententiarum*.

3. *Estructura y método*

La *Expositio super Boethii De Trinitate* consta de tres partes —proemio y capítulos 1 y 2—, cada una de las cuales se divide en dos cuestiones, que a su vez se subdividen en cuatro artículo cada una. En total, seis cuestiones y veinticuatro artículos.

El texto se inicia con un *Prologus* de gran belleza literaria, con periodos perfectamente construidos y una cuidadosa selección de vocabulario. Sirva el inicio como ejemplo: «Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest».

Cada una de las tres partes comienza con una breve exposición literal del correspondiente texto de Boecio —*prooemium*, cap. 1 y primera parte del cap. 2—. Estas exposiciones, de buena calidad literaria, tienen como finalidad hacer inteligible el sentido del texto de Boecio. No responden, pues, a una intención especulativa, sino tan sólo introductoria, dirigida a los que no están familiarizados con el texto boeciano. En estas explicaciones, Santo Tomás inserta con tal naturalidad palabras de Boecio entre las suyas, que se hace difícil discernir si está o no citando y, de hecho, las ediciones discrepan a la hora de entrecomillar algunas palabra o frase.

Santo Tomás suscita las seis cuestiones que estudia con ocasión de algunas palabras de Boecio. Estrictamente hablando no pueden ser consideradas como comentarios al

texto, pues no miran fundamentalmente a la intelección del pensamiento de Boecio, sino que tienen una función primordialmente especulativa. En este tipo de comentarios, ciertamente había una limitación en la temática, pues había que partir del texto comentado, pero la elección de las cuestiones que se iban a discutir era muy libre. De hecho, la misma estructura simétrica de la obra —en cada parte dos cuestiones— y en cada cuestión cuatro artículos— puede ser una buena señal de que Santo Tomás la quisó así explícitamente, atendiendo al tiempo fijo de las clases y no al mismo texto de Boecio o a las exigencias de una disputa pública.

El método usado en cada *quaestio* era ya muy tradicional. Según Grabmann, este modo de hacer ya había sido usado por Pedro de Poitiers en el siglo XII[38]. La *quaestio* representa la unidad temática, o sea, el problema que se pretendía resolver, sobre el cual se formulaban una serie de preguntas precisas en forma de disyuntiva (*utrum...*); cada pregunta constituía el tema de un artículo. En cada artículo no se volvía a repetir la pregunta —los títulos de los artículos son de los editores—, sino que el autor introducía una serie de argumentos que apoyaban la parte de la disyuntiva planteada contraria a su opinión. Estos son los *argumenta*, llamados también objeciones porque indirectamente militan contra la solución correcta. A continuación, se exponían los *sed contra*, o sea, las razones que apoyan la otra parte de la disyuntiva. Después en la *responsio* o *solutio* —llamada habitualmente *corpus*—, se desarrollaba detalladamente la solución considerada correcta. Luego vienen las *soluciones a los argumenta*, donde se solventaban las presuntas objeciones; y, por último, si era necesario, se resolvían también los *sed contra*. Santo Tomás, en el comentario a Boecio, hace esto último en la q. 3, a. 2 y la q. 4, a. 4.

En suma, la finalidad primordial de este tipo de comentario es hallar la solución correcta a una serie de problemas y no el esclarecer el pensamiento del autor comentado, aunque,

38. GRABMANN, M., *op. cit.*, vol. II, pp. 617-618.

como es lógico, no falten referencias a él. Santo Tomás, al final de su vida, utilizará otro método en sus comentarios: lleva a cabo amplias exposiciones destinadas a penetrar el último sentido del autor y prescinde totalmente de suscitar problemas y debatirlos en forma de cuestiones. Empleó este método en los comentarios a Aristóteles, siguiendo así los grandes comentarios de Averroes, lo cual le valió el título de *Expositor*, como fue designado Santo Tomás en el tardomedioevo, al igual que Averroes había merecido ser llamado el *Commentator*.

* * *

Dado que la ed. crítica Decker —cuya numeración seguimos— y la ed. Marietti no numeran del mismo modo las cuestiones, ofrecemos una tabla para que el lector pueda ver fácilmente la estructura formal de la obra y la correspondencia entre ambas ediciones.

DECKER	MARIETTI
Prologus	Prologus
Expositio prooemii	Prooemium
Quaestio I	Quaestio I
Quaestio II	Quaestio II
Expositio capituli primi	Lectio I
Quaestio III	Quaestio I
Quaestio IV	Quaestio II
Expositio capituli secundi	Lectio II
Quaestio V	Quaestio I
Quaestio VI	Quaestio II

4. *Observaciones sobre el contenido*

La *Expositio super Boethii De Trinitate* quedó inacabada. Si Santo Tomás hubiera podido llevarla a término, habría quedado claro que se trata de un estudio sobre la Trinidad, pero en el estado actual puede considerarse un tratado de fi-

losofía del saber o de dialéctica[39], con especial referencia a la metafísica y a la teología. No se trata pues, de un estudio psicológico (en el sentido usual de la palabra), sino de una investigación sobre el saber en cuanto tal. Santo Tomás toca un conjunto de temas que atañen formalmente al saber: posibilidad de construir la ciencia y de exponerla rigurosamente, punto de partida y alcance, división de las ciencias y método empleado por cada una, etc.

Este tratado general sobre el saber es único en toda la producción tomista, pues, aunque a lo largo de sus obras volvería a tocar estas cuestiones, lo haría desde otro punto de vista y de modo fragmentario. No obstante, éste no es un tratado absolutamente sistemático, pues las cuestiones son discutidas en el orden sugerido por Boecio, faltan algunos temas importantes —por ejemplo, una clasificación de los saberes prácticos— y, además, la cuestión cuarta encaja difícilmente en estos temas; a pesar de todo esto, es el tratado más sistemático y completo, lo cual puede ayudar a entender la enorme riqueza e importancia de esta *Expositio*, a pesar de ser una obra juvenil.

Recordemos, por último, que la preocupación primordial de Santo Tomás era clarificar el estatuto gnoseológico de la teología, tanto en el ámbito natural (la teodicea) como dentro de la Revelación. En otras palabras, antes de construir el sistema teológico o filosófico, vio que era preciso determinar de qué modo y en qué medida podía llevarse a cabo: «Por eso es preciso aprender previamente cómo po-

39. Ya Aristóteles había establecido la necesidad de una ciencia que considere el saber en cuanto tal. Esta ciencia, la dialéctica, estudia la división de las ciencias, objeto y método de cada una de ellas, etc.: «La dialéctica, siendo la ciencia de la investigación, estudia la vía que conduce a los principios de todos los modos de proceder en la investigación» (*Tópicos*, I, 2, 101 b 2-4). Igualmente en el medioevo, aunque no de modo uniforme, subsiste esa concepción de la dialéctica: «Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est ut omnis philosophiae principatum dux universae doctrinae atque regimen possideat» (Abelardo, *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956, p. 470).

drá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y su método»[40].

Prologus

En el *Prólogo*, Santo Tomás comienza —en dependencia de Aristóteles— estableciendo que el proceso del conocimiento humano va de lo inmediatamente conocido —que es inferior en naturaleza— a lo menos conocido —superior en naturaleza— (*a posterioribus in priora*). A continuación, separa la filosofía —todo el conocimiento humano— de la teología. Las criaturas (*posteriora*) distan infinitamente de lo divino (*priora*) y esta infinitud es un obstáculo que dificulta enormemente la construcción de una ciencia total puramente humana. Por eso, se ha instituido otra vía —la revelación— que procede en sentido inverso (*a prioribus in posteriora*): el punto de arranque es la revelación de lo más alto: Dios. De este modo, Santo Tomás separa formalmente el conocimiento humano del teológico, basándose en el modo inverso en que proceden: según la ciencia humana primero se construye la física y luego la metafísica; los teólogos primero tratan de Dios y después de las criaturas a partir de Dios.

Al final (nn. 4-6), Tomás aplica estas consideraciones a todos los *opuscula sacra* de Boecio y hace una clasificación sistemática: Boecio actuó como teólogo y, por tanto, comenzó por el tratado de la Trinidad y acabó con el estudio de las criaturas. En cuanto al método, Boecio usó razonamientos y no las autoridades con el fin de hacer una teología científica, o sea investigar racionalmente, cuanto es posible en esta vida, los misterios de la fe, presuponiendo, naturalmente, la Revelación y el Magisterio como regla de fe.

40. Aristóteles, *Metafísica*, II, c. 3, 995 a 13 (trad. de Gª Yebra). Santo Tomás cita ese pasaje en la *Expositio cap. secundi*, 1 y en q. 5, a. 1, ad 3, donde también cita a Averroes: «nadie puede conocer ninguna ciencia, a no ser que ya conozca los principios universales de la lógica y el método propio de cada ciencia» (*In Met.* II, comm. 15).

Cuestión I

En este apartado Santo Tomás examina la *posibilidad* de un conocimiento sobre Dios. En toda la cuestión, está presente la distinción entre el conocimiento natural y el sobrenatural, es más, puede decirse que casi toda ella está planteada en orden al conocimiento puramente natural. Por esto, prescindiendo del dato revelado, se dilucidan una serie de temas fundamentales de capital importancia: posibilidad de intelecto humano de alcanzar por sí solo la verdad (a. 1); alcance y límites del conocimiento humano (aa. 2 y 4); punto de partida y orden del proceso discursivo racional (a. 3); objeto propio de nuestro intelecto (a. 3).

El tema de los artículos podría estar tomado de las siguientes palabras de Boecio: «en la medida que la luz divina se ha dignado ilustrar el chispazo de nuestra mente» (a. 1), «la mirada de la razón humana (a. 3) es capaz de ascender (a. 2) hacia las cumbres de la divinidad», «pues también en las demás artes se ha puesto el mismo límite: lo que la razón puede alcanzar» (a. 4).

Artículo 1. En el primer artículo se estudia si es necesario recibir de Dios una luz especial para poder alcanzar la verdad, es decir, Santo Tomás se interroga por la autonomía y suficiencia de nuestro operar intelectual. El tema está en conexión con la doctrina agustinista del iluminismo. Santo Tomás rechaza el iluminismo y defiende la autonomía de la razón en su propio ámbito, siguiendo de cerca el pensamiento del Estagirita. Sin embargo, el especial auxilio de Dios tiene un sentido. La razón humana puede llevar a cabo todos sus actos propios y construir una ciencia válida, sin ningún especial auxilio divino sobrenatural, pero tiene un límite: sólo alcanza las verdades deducibles de los primeros principios y de las cosas cognoscibles sensiblemente. Pues bien, para superar ese límite natural de la razón se le concede al hombre la luz de la fe, que le permite llegar más lejos.

Al final del *corpus* (n. 4), Tomás hace una importante precisión: en el plano natural se requiere la operación divina

para pasar de la ignorancia a la verdad o, en general, en cualquier paso de potencia a acto. Esto no hay que entenderlo como si Dios interviniera como una causa más en nuestras operaciones —ya se ha explicado arriba que somos autosuficientes para conocer la verdad natural—, sino que en el acto eterno de Dios por el que hace que todo sea, también está incluido nuestro operar. En este sentido, al igual que Dios sustenta nuestra substancia —la ha creado—, también sustenta nuestro operar —también es creado—. En definitiva, Santo Tomás sostiene que *quidquid est, a Deo est*, y no que al «despiezar» una operación humana encontremos a Dios como una causa interna al proceso.

Artículo 2. Aquí se plantea el problema del alcance del conocimiento humano respecto a Dios, es decir, el problema del agnosticismo y el de la posibilidad de la metafísica como ciencia de la totalidad de lo existente. Tras una serie de cuidadosos análisis, Tomás concluye que en el plano natural no es posible un conocimiento de la esencia divina, pero sí cabe un conocimiento de la existencia de Dios a partir de sus efectos. Este conocimiento sobre Dios podría parecer muy insuficiente, pero Tomás muestra que puede llegar a tener una notable riqueza (n. 3). Antes de acabar el *corpus* (n. 4), explica que en esta vida la fe ayuda grandemente a aumentar el conocimiento de Dios. Sin embargo, nuestro conocimiento tiene siempre características humanas y, por tanto, no es posible —en esta vida— ninguna revelación o elevación que nos permita penetrar por visión en la esencia divina.

Artículo 3. En este artículo se investiga cuál es el punto de partida de nuestro conocer y el orden en que avanza. Siguiendo de cerca la doctrina aristotélica, Tomás explica que todo conocimiento empieza por los sentidos externos y está ligado a las imágenes sensibles, de donde el intelecto agente abstrae los universales y el posible los recibe. Como consecuencia, se desecha cualquier tipo de ontologismo y se concluye que Dios no es lo primero que conocemos.

En íntima conexión con ese tema, Tomás plantea una cuestión central: ¿cuál es el objeto propio del intelecto hu-

mano? Según la doctrina expuesta, se concluye que son las formas abstraídas de lo sensible; y, según la dinámica de nuestro conocimiento, se reciben en primer lugar las más universales. Con esta solución, Tomás —al igual que Aristóteles— ha definido una característica esencial de nuestro modo de conocer: todo conocimiento es siempre un conocimiento de formas, y cualquier realidad es conocida en cuanto es formalizable.

Artículo 4. De nuevo vuelve Santo Tomás a cuestionar sobre el alcance de nuestro intelecto: ¿es posible conocer la Trinidad? La respuesta, extraordinariamente breve, es simple consecuencia de lo expuesto: naturalmente no es posible, pues el conocimiento parte de lo sensible y llega a Dios como causa de esos entes. Conocemos, pues, la existencia de Dios, pero su esencia —y por tanto, la Trinidad— no es manifestada por sus efectos, que son más equívocos que unívocos. Desde un punto de vista teológico, se obtiene el mismo resultado: la Trinidad es cognoscible por revelación, pero no naturalmente, porque las operaciones divinas *ad extra* son comunes a las tres Personas.

Cuestión II

En esta cuestión, Santo Tomás estudia el estatuto científico de la teología y el método que utiliza. Es importante notar que no sólo habla de la teología revelada, sino también de la teología natural o filosófica. Por esto, en los dos primeros artículos trata, en general, de la legitimidad y posibilidad de un conocimiento científico sobre Dios, sea el que se construye con la sola razón, sea el que toma sus principios de la revelación. En los dos últimos artículos, se discute el método de la teología sobrenatural: el uso en ella de la filosofía (a. 3) y el modo de exponer y transmitir la verdad revelada (a. 4).

Las palabras de Boecio de donde surgen los cuatro temas tratados son: «Investigada largamente la presente cuestión» (a. 1), «la he argumentado con razones» (a. 2); «por todo

esto, utilizo un estilo conciso y oculto bajo los sentidos de nuevas palabras (a. 4) los conocimientos tomados de las más profundas disciplinas filosóficas» (a. 3).

Artículo 1. Santo Tomás se pregunta por la legitimidad de una investigación científica sobre Dios, pues podría ser que no fuese legítimo tratar a Dios como objeto de ciencia. Tomás plantea el tema desde las condiciones subjetivas del investigador: el fin de toda criatura es asimilarse a Dios cuanto pueda (ad 7), y para eso ha de usar todas sus potencias. Por tanto, no sólo es lícita tal investigación, sino que es un deber para el hombre llevarla a cabo. Esta legitimidad y deber se refieren tanto al conocimiento natural —como ya enseñó Aristóteles—, como al conocimiento sobrenatural.

En la segunda parte del *corpus* (n. 2), Santo Tomás señala tres peligros de esta investigación: el primero, intentar comprender perfectamente lo divino; con esto vuelve a recordar que la razón —incluso ilustrada por la fe— tiene unos límites insalvables. El segundo, anteponer la razón a la fe; éste es el peligro del racionalismo, que desde siempre se ha presentado bajo forma de gnosticismos antiguos o modernos[41]. El tercero, intentar exceder la personal capacidad: no todo hombre está obligado a investigar lo divino en igual medida, sino cada uno según sus posibilidades.

Artículo 2. En el artículo precedente se mostró que es legítimo un conocimiento científico que tenga a Dios como objeto, ahora se pregunta si ese conocimiento es posible; en una palabra: ¿es posible una *ciencia* sobre Dios? En primer lugar, determina la característica esencial de la ciencia: ser un proceso que alcanza necesariamente unas conclusiones a partir de premisas ciertamente conocidas. Después de lo dicho en la q. 1, es evidente que hay un conocimiento natural científico sobre Dios, que partiendo de las realidades sensiblemente conocidas demuestra apodícticamente la existencia de Dios y algunas de sus propiedades. Pero también hay un conocimien-

41. Sobre este tema se puede ver el interesante ensayo de E. SAMEK-LODOVICI, E., *La metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1979.

to sobrenatural, revelado, que es una participación del conocimiento que Dios tiene de sí. Podría pensarse que este conocimiento no es ciencia sino sólo *intellectus*: intelección de verdades que nos son dadas. Pero Tomás argumenta que este conocimiento es recibido por el hombre y, por tanto, se adecúa a las características discursivas de su razón. En consecuencia, en teología también hay un proceso científico a partir de unos principios —las verdades reveladas— para alcanzar otras verdades o una mayor intelección del contenido recibido. Es precisamente este proceso demostrativo el que da carácter científico a la teología, que, por tanto, se define técnicamente como *scientia fidei*.

Artículo 3. Visto que la teología es ciencia, Santo Tomás pasa a determinar el *método* que dicha ciencia ha de emplear. En primer lugar, explica cuidadosamente un aspecto de las relaciones entre fe y razón: no hay posibilidad de una contradicción entre ambas, pues una y otra proceden de Dios. Por tanto, es absolutamente imposible que la razón demuestre algo contradictorio respecto a la revelación; si algo contradice a la fe, eso no es filosofía sino abuso de la filosofía.

La teología tiene como punto de partida la fe y utiliza en sus demostraciones científicas todas las demás ciencias y, de modo especial, la filosofía, pues le es máximamente próxima. Para Santo Tomás, la teología es una ciencia más alta que la filosofía, porque lo sobrenatural perfecciona lo natural. Por eso, no cabe la inversión de entender la teología como una aplicación de la filosofía a un campo restringido —a la fe—, pues esto supondría someter la fe a la razón. Señala tres funciones positivas de la filosofía en la teología. Dos externas: probar los *praeambula* fidei (existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc.) y combatir las argumentaciones contrarias a la fe. Y una interna: clarificar el contenido de la fe, o sea, llevar la teología a su perfección constituyéndola en ciencia[42]. Por último, indica los errores que puede cometer el que usa

42. Cfr. apartado I, 2, pp. 16-18.

la filosofía en teología: usar una filosofía con errores contrarios a la fe, pues evidentemente no podrá alcanzar conclusiones válidas; intentar demostrar verdades que pertenecen sólo al ámbito de la fe, o sea, poner la razón como medida del contenido revelado.

Artículo 4. En este artículo Santo Tomás toca un aspecto del método teológico: la transmisión de la ciencia teológica y la enseñanza de la fe. Los problemas que suscitaba la enseñanza de la teología fueron muy debatidos en la Edad Media, y tienen su origen en la misma Escritura, que utiliza metáforas para velar-revelar la verdad. Santo Tomás sigue un principio pedagógico fundamental: adaptarse a la capacidad de los oyentes. Explica que hay verdades que todo hombre debe conocer y esas hay que exponerlas clara y abiertamente. Por el contrario, los temas difíciles y especializados no hay que enseñarlos a los «rudi», sino a los que poseen conocimientos superiores. Al final del *corpus* (n. 2), se refiere a los textos escritos: hay que utilizar palabras adecuadas al público al que se dirige; por eso, si se utiliza un lenguaje técnico sólo los leerán los entendidos en la materia —los destinatarios—; en cambio, los demás no los leerán y ni siquiera querrán hacerlo.

Cuestión III

En la cuestión anterior se puso de manifiesto que la fe es el punto de partida de la investigación teológica. Santo Tomás dedica la presente cuestión a dilucidar la naturaleza de la fe. Cabría esperar un tratamiento de la fe como virtud teologal; sin embargo, siguiendo la misma orientación de las cuestiones anteriores, Tomás estudia la fe en el plano natural —aunque no faltan las correspondientes aplicaciones a lo sobrenatural— y desde una perspectiva gnoseológica: en primer lugar, determina su estatuto epistemológico (a. 1) y sus relaciones con el conocimiento científico y la opinión (a. 1), y la religión (a. 2); a continuación aplica a la fe sobrenatural las conclusiones obtenidas (a. 3). El artículo cuarto introduce

la cuestión siguiente (q. 4) y preanuncia lo que habría constituido el cuerpo de esta obra tomista: el estudio de la Trinidad.

El tema de los tres primeros articulos está tomado del primer párrafo del capítulo primero de Boecio; el cuarto artículo, de las primeras palabras del segundo párrafo.

Artículo 1. En este artículo se determina el estatuto epistemológico de la fe: conocimiento firme de lo no accesible a la razón humana. Por tanto, coincide con el conocimiento científico en ser verdadero conocimiento y discrepa porque no es demostrable; lo contrario ocurre respecto a la opinión: coincide en la no demostrabilidad y discrepa en la firmeza. Santo Tomás considera una doble fuente de incognoscibilidad: 1) la caducidad del objeto, que hace que de suyo sea inaccesible a muchos, como por ejemplo, los pensamientos o palabras ajenas; 2) por defecto del sujeto que no tiene capacidad suficiente para alcanzar objetos de suyo perfectamente cognoscibles. Para conocer el primer tipo de objetos, basta la fe o confianza en el testimonio ajeno; pero para alcanzar los segundos, se requiere una larga y trabajosa investigación y, además, siempre hay aspectos que permanecen ocultos. Pues bien, también en este segundo caso se necesita la fe: en los aspectos que exceden totalmente la capacidad humana, se requiere la fe sobrenatural para que podamos conocerlos. Es interesante notar que Santo Tomás explica la conveniencia de la revelación, siguiendo el pensamiento de Maimónides, a quien cita ampliamente (n. 3).

Artículo 2. Este artículo está ligado a una controversia histórica: la identidad o distinción entre fe y religión. Para explicar el tema, Santo Tomás estudia la naturaleza del culto, la religión, la piedad y la latría. Concluye que la religión tiene como objeto ofrecer a Dios cualquier acto humano como algo que le es debido; por tanto, incluye materialmente los actos de fe. Sin embargo, la fe difiere *formalmente* de la religión, pues no es culto o adoración de Dios sino verdadero conocimiento. Conocimiento que es precisamente la causa y el principio de la religión.

Artículo 3. El tema de este artículo —si la verdadera fe

se llama universal— tiene aparentemente poca relación con lo anterior. Sin embargo, está perfectamente insertado y su importancia es grande. La fe sobrenatural —un nuevo conocimiento— no ha sido otorgado para unos pocos privilegiados, sino para todo el género humano. Por tanto, este nuevo conocimiento es el normal y necesario acabamiento del conocimiento natural, y todo hombre, por ser hombre, debe buscarlo y recibirlo. Estas reflexiones de Santo Tomás presuponen la elevación originaria de la naturaleza humana al orden sobrenatural, que tuvo lugar en Adán no en cuanto individuo, sino en cuanto dotado de naturaleza humana. Perdida la gracia por el pecado, permanece esa ordenación a lo sobrenatural y, por tanto, queda el estricto deber de acoger ese conocimiento revelado.

Además de ese sentido fundamental, la fe verdadera también se llama universal porque afecta todo el hombre: a lo eterno y a lo temporal, a lo material y a lo espiritual, a la felicidad del alma y del cuerpo.

Artículo 4. Este artículo está dirigido a establecer, que, según la fe católica, hay tres Personas de naturaleza divina. Santo Tomás, al igual que Boecio, intenta simplemente manifestar cuál es el sentir católico. No hay, pues, una argumentación teológica, sino una acumulación de autoridades a favor y en contra. El *corpus*, excepcionalmente breve, tiene importancia por la interpretación de las doctrinas platónicas sobre las hipóstasis de carácter divino.

Cuestión IV

Esta cuestión debate un tema central para la teología trinitaria: el fundamento de la pluralidad. El tema está desarrollado desde una perspectiva puramente filosófica, aunque no faltan referencias a la Trinidad. Como se ha dicho anteriormente, esta cuestión —al igual que el artículo anterior— no responde al estado actual de la obra —un tratado de filosofía del saber—, sino a la intención original de escribir un tratado trinitario. Por esto, aquí solamente destacamos el *artículo 2*

por su especial interés: en él se debate la teoría de la individuación de las susbtancias materiales, o sea, la individuación dentro de la misma especie, no la individuación llamada transcendental, es decir, de Dios y de los ángeles. La doctrina ahí expuesta es de notable madurez y claridad, inesperadas teniendo en cuenta que se trata de una obra temprana. En este artículo Santo Tomás hace un uso decisivo de las dimensiones interminadas (*interminatae*), tomadas de Averroes. Hay un problema de terminología, por falta de vocablos técnicos en latín y castellano, que dificulta la recta intelección de este difícil problema. Tomás habla de dimensiones terminadas, interminadas, determinadas y de signación (*signatio*) de la materia por la cantidad. Toda substancia corpórea se presenta con unas dimensiones. Estas dimensiones se llaman *interminadas* cuando se las considera en la mera naturaleza de la dimensión, o sea, como pura cantidad dimensiva. Para que las dimensiones se consideren interminadas, es preciso prescindir de aquello que las acaba: la figura, la medida exacta, etc. Si, por el contrario, consideramos las dimensiones tal como existen en cada instante, es decir, perfectamente acabadas y precisas, tendremos las dimensiones *terminadas*. Ahora bien, las dimensiones *interminadas* son precisamente las que determinan la materia en cuanto al sitio o posición (*situs*), pues cuando la materia está cuantificada por las dimensiones posee *partes extra partes*, y cabe decirse que *esta* porción de materia es distinta de *aquélla*. Dada esa determinación que las dimensiones interminadas causan en la materia, Santo Tomás no duda en llamarlas frecuentemente dimensiones *determinadas*, y en explicar, según las ocasiones, que las dimensiones interminadas o las determinadas son la causa de la individuación.

También expone Santo Tomás que el principio de individuación es la *materia signata quantitate*. «El término *signatum* es empleado frecuentemente por el traductor de Avicena, y podría ser uno de los más característicos de su vocabulario. Se encuentra bajo diferentes formas en la *Sufficientia* y sobre todo en la *Metafísica*: *signatum*, *designatum*; *signatio*, *assignatio*, *designatio*; *signare*, *designare*. El sentido primi-

tivo de este término es designar, mostrar; y se utiliza en primer lugar para expresar esa manera indispensable de atraer la atención del espíritu sobre la realidad individual que escapa a la definición. Es equivalente del artículo demostrativo, empleado en este caso preciso por Aristóteles. Pero en sentido derivado significa determinar, determinación, por lo cual, cuando se trata del individuo, se opone a: alguno, confuso, incierto. Este es el uso más frecuente, por eso el término *signatum* viene a ser en él sinónimo de individuo determinado»[43]. Santo Tomás, tomándolo de Avicena, utiliza el término *signatum* en el sentido de determinado. Por tanto, la fórmula *materia signata quantitate* es equivalente a *materia determinada por la cantidad*, teniendo en cuenta que la determinación de la materia en cuanto a la posición se debe a que la materia se encuentra bajo las dimensiones interminadas.

Las palabras de Boecio que sugieren a Santo Tomás el tema de los artículos son: «La alteridad es, efectivamente, el principio de la pluralidad», a. 1; «Ahora bien, la variedad de los accidentes provoca la diversidad numérica), a. 2; «aunque les quitemos con el pensamiento todos sus accidentes, sin embargo, el lugar de cada uno es diverso, y de ningún modo podemos reducirlo a uno solo. Así pues, dos cuerpos nunca ocupan un solo lugar», a. 3; «son muchos en número precisamente porque sus accidentes así los hacen», a. 4.

Cuestión V

Esta cuestión está dedicada a estudiar la división de las ciencias especulativas y a clarificar su estatuto epistemológico y el modo en que se constituye formalmente el objeto de cada ciencia. Santo Tomás toma como punto de partida el

43. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le«De ente...*, pp. 59-60. Para la individuación en Avicena y Santo Tomás, cfr. pp. 59-66 y 104-127. Sobre el tema de la individuación, cfr. DEGL'INNODENTI, U., *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Ed. Univ. Lateranense, Roma 1971; y sobre el influjo de Averroes en S. Tomás, GARCÍA MARQUÉS, A., *La individuación de las substancias materiales en Averroes y Santo Tomás*, Sapientia 35 (1980), pp. 601-613.

texto de Boecio, por esto no es de extrañar que su tratamiento no sea completo, por ejemplo, falta un estudio detallado de las artes liberales, de la lógica, ética...; a pesar de todo, no faltan algunas referencias a esos temas, que muestran suficientemente el pensamiento tomista al respecto, por lo menos en los puntos fundamentales. Atendiendo explícitamente al saber especulativo, Tomás desarrolla el tema linealmente: primero, hace la división general de las ciencias (a. 1) y después estudia cada una de ellas en particular: la física (a. 2), la matemática (a. 3) y la metafísica (a. 4).

En el momento histórico en que Tomás realiza su división de las ciencias, aún no se había separado la filosofía de la naturaleza de la física. Esto origina una cierta ambigüedad en su exposición, sin embargo, como se desprende de una atenta lectura, esta clasificación sigue teniendo cierto valor[44] y contiene elementos que desarrollados en profundidad podrían conducir a un sistematización completa de las ciencias en su estado actual[45].

Según L. Elders[46], en las cuestiones 5 y 6 de esta obra, tiene una importancia especialísima la doctrina de Avicena y Averroes sobre el objeto de las ciencias; por ejemplo, ambos indican que Dios, formalmente hablando, no es *el objeto* de la metafísica, sino que esta ciencia «considerat de ente secundum quod est ens»[47]. La influencia de Averroes es mayor aún que la cuestión 6, donde Santo Tomás usa su doctrina a propósito de la abstracción y de la *separatio*.

Por último, hay que notar que en estas dos últimas cuestiones, siguiendo la terminología de Boecio, Santo Tomás llama frecuentemente a la metafísica *scientia divina*; esto le facilita aplicar *mutatis mutandis* la doctrina sobre la metafísica a la teología sobrenatural (cfr. q. 5, a. 4, c. *in fine*). Tomás explica esta terminología en la q. 5, a. 1, c. *in fine*.

44. Cfr. PALACIOS, L.-E., *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1974 (2ª ed.), libros segundo y tercero.
45. Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977, capítulos III y IV.
46. ELDERS, L., *op. cit.*, pp. 23-24.
47. AVERROES, *In Phys.*, I, comm. 83.

Artículo 1. En este primer artículo Santo Tomás estudia la división de las ciencias especulativas. Es importante notar que considera las ciencias en cuanto hábitos (*habitus*) mentales, o sea, en cuanto conocimientos poseídos de modo habitual. Estos hábitos de modo general se dividen en especulativos y prácticos: los primeros se ordenan a la verdad en cuanto tal, mientras que los segundos se ordenan a la acción. Dado que los hábitos se distinguen por sus objetos, Santo Tomás clasifica las ciencias teóricas o especulativas por el grado de remoción de sus objetos de la materia y del movimiento, pues todo objeto especulable, formalmente hablando, ha de ser universal (sin materia) y necesario (sin movimiento), ya que de lo contingente y particular no hay ciencia. Tomás explica que esa remoción se da en tres grados y a cada uno de ellos corresponde una ciencia, aunque más que tres ciencias —en el sentido moderno del término— son los tres estratos más generales en que se sitúan las ciencias.

Las soluciones a los *argumenta* tienen mucha importancia. En el ad 3, profundiza en el criterio que permite la división más general de las ciencias en especulativas y prácticas. Explica también que las artes liberales no son especulativas sino prácticas, pues ordenan sus conocimientos a la acción. Además, Tomás señala el orden de aprendizaje de las ciencias: las últimas que se han de aprender son la física y la metafísica. Es interesante su referencia a la lógica: siguiendo a Averroes, sostiene que es la que considera los métodos de las demás ciencias y la que se ha de aprender en primer lugar.

En las soluciones 4ª y 5ª, Tomás considera los principios que permiten subdividir las ciencias y establecer relaciones entre ellas. Las partes subjetivas estudian una parte el objeto —*subiectum*— de la ciencia de que son parte, por ejemplo: la botánica es una parte subjetiva de la ciencia de la naturaleza. La ciencia subalterna, en cambio, toma principio de la subalternante y los aplica a otro campo, por ejemplo, la música aplica los principios matemáticos a los sonidos.

En el ad 6, distingue entre la metafísica y las demás

ciencias: éstas estudian *materialmente* el mismo objeto, pero no bajo el mismo respecto *formal*. En el ad 9, explica detenidamente las relaciones entre física y metafísica. Hay un problema de fondo que Santo Tomás intenta resolver: la metafísica se sitúa temporalmente antes y después de la física, pues suministra a ésta principios y, no obstante, también toma conocimientos de ella y es como la cumbre de todo el saber. Tomás insiste en que no hay un círculo vicioso entre estas dos ciencias, pues lo que la metafísica toma de la física no está demostrado merced a principios que la física toma de ella; y viceversa. Sin embargo, el problema de fondo permanece y habría que hacer un estudio completo del tema para hallar una solución adecuada; de hecho el mismo Tomás volvió una y otra vez sobre el mismo asunto (cfr. por ejemplo, q. 5, a. 2, ad 3).

Artículo 2. En este artículo se estudia el estatuto científico de la física. Hay un especial tratamiento del llamado primer grado de abstracción: prescindir de la materia individual (sensible individual), pero no de la materia común (sensible común), pues en la noción de hombre entra el tener carne, huesos, etc. Mediante esta abstracción se constituye el objeto de la física y de todas las ciencias que versan sobre la naturaleza. Esta abstracción, estrictamente hablando, no es formal sino más bien total: no prescinde de la materia para quedarse con la forma, sino que toma lo universal prescindiendo de lo particular. De este modo, aunque las cosas cambien continuamente, puede haber una ciencia necesaria y universal sobre ellas, basada precisamente en esas nociones abstractas (*corpus*, n. 3).

Muy importante es la solución al tercer argumento, porque estudia de nuevo las relaciones entre física y metafísica. La física demuestra la existencia de Dios, pero no lo tiene como objeto, pues llega a Él en cuanto Motor y prescinde de la consideración de la naturaleza de ese Motor.

Artículo 3. Para poder precisar el estatuto gnoseológico de la matemática, Santo Tomás lleva a cabo un estudio de las operaciones del intelecto (conceptualizar y juzgar) y de

los grados de abstracción. Tomás tuvo dificultades en realizar este estudio: en el autógrafo se ve que comenzó cuatro veces a escribir el *corpus* y el total del texto escrito y luego suprimido es notable[48]. Explica que, según la operación judicativa, el intelecto distingue una cosa de otra comprendiendo que no inhiere una en otra. Y esto es lo que se llama propiamente separación (*separatio*), mientras que la abstracción de la forma a partir del todo se llama propiamente abstracción. La abstracción matemática es la formal: prescindir de la materia sensible y quedarse con una forma, en este caso, la cantidad, que simplemente comporta materia inteligible (la substancia en cuanto sujeto de la cantidad). Al final del *corpus* (n. 5), Tomás señala que la separación es propia de la metafísica, la abstracción formal de la matemática y la abstracción total de la física, pero que esta última también es común a las otras ciencias. Esta doctrina tomista está influida por la concepción de Averroes[49], para quien la abstracción es el proceso de transferencia del nivel sensible al inteligible[50]; más tarde, Santo Tomás, apoyándose en Averroes, criticaría la doctrina avicenista del conocimiento[51].

La teoría de los grados de abstracción ha sido objeto de una revisión reciente. Algunos autores sostienen que no habría tales grados de abstracción, sino dos abstracciones de naturaleza diversas y algo totalmente distinto que sería la *separatio*[52]. Esta nueva interpretación se apoya principalmente en este artículo de la *Expositio in De Trinitate*. Sin embargo, otras voces se han levantado en defensa de la concepción tradicional de los tres grados de abstracción según la mayor o menor remoción de la materia, aunque han enriquecido esa doctrina con los aspectos subrayados por los propug-

48. Ver al final de nuestra traducción las *Correcciones en el autógrafo*.
49. Cfr. ELDERS, L., *op. cit.*, p. 105.
50. Cfr. AVERROES, *In De an.*, III, comm. 18, lín. 76-80, ed. Crawford.
51. Cfr. *C. gent.*, II, 76.
52. RÉGIS, L. M., *La théorie de l'abstraction chez saint Thomas*, «Mélanges thomistes», Vrin, Paris 1923, pp. 237-251. GEIGER, L. B., *Abstraction et séparation*, «Revue des sciences Philosophiques et Théologiques» XXXI (1947), pp. 3-40. ROBERT, J. P., *La métaphysique, science distincte de toute science*, «Divus Thomas» L (1942), pp. 206-222.

nadores de la nueva interpretación[53]. Aspectos que, por otra parte, ya habían sido señalados por S. Ramírez, aunque considerando que eso no era incompatible con la posición tradicional[54].

En la solución a los argumentos 6º y 7º, Santo Tomás pone los fundamentos de una doctrina de indudable fecundidad: la teoría de las *ciencias medias*. Explica que hay ciencias que formalmente son matemáticas, pero versan sobre objetos con materia y movimiento. Estas son la astronomía, la mecánica, la música, etc.[55]. La importancia de esta doctrina reside en que pone en comunicación los diferentes niveles científicos, lo cual permitiría hacer una clasificación completa de la ciencia en el estado actual, señalando el estatuto gnoseológico de cada una de ellas. Por ejemplo, no parece que la física actual y la filosofía de la naturaleza estén en el mismo nivel: la física estaría en el nivel físico (el primero) y la filosofía de la naturaleza sería una ciencia media entre el primer y el tercer nivel (el metafísico).

Artículo 4. Este último artículo está dedicado a determinar el estatuto de la metafísica. Su objeto son los entes sin materia y sin movimiento, ya sea porque en sí mismos no los tienen —Dios y las substancias separadas—, ya sea porque en su noción no entra, como los conceptos de acto, ente, accidente, etc. Se detiene también Tomás en el estudio de las relaciones entre teología filosófica y teología de la Sagrada Escritura. La Sagrada Escritura tiene a Dios como objeto propio, mientras que la metafísica estudia al ente en cuanto ente como objeto propio, y a Dios en cuanto principio de su

53. MARITAIN, J., *Court traité de l'existence*, Hartmann, Paris 1947, pp. 51-52. DE ANDREA, M., *Soggetto e oggetto della metafisica*, «Angelicum» XXVII (1950), pp. 165-195. LEROY, M. V., *Le savoir speculatif*, «Revue Thomiste» XLVIII (1948), pp. 236-327 y 328-339. PONFERRADA, G. E., *Nota sobre los «grados de abstracción»*, «Sapientia» XXXIII (1978), pp. 267-284.

54. RAMIREZ, S., *De ipsa philosophia*, «Ciencia tomista» XXVI (1922), pp. 325-348 y XXIX (1924), pp. 48-52.

55. Según Weisheipl, Santo Tomás es el único autor de la Edad Media que utiliza la terminología *scientiae mediae* en ese sentido, cfr. *op. cit.*, p. 136.

objeto. Es, pues, claro que para Santo Tomás no hay una ciencia humana que tenga a Dios como objeto propio, al igual que ya había sostenido Avicena[56], a quien Tomás cita. Esta posición difiere de la de Averroes, para quien Dios es parte del objeto de la metafísica, cuya primordial función respecto a Dios no sería establecer su existencia —eso lo hace la física—, sino determinar positivamente sus características entitativas[57].

Cuestión VI

En el estudio de esta cuestión, Santo Tomás parte del texto de Boecio que lacónicamente dice: «Por tanto, en las ciencias naturales convendrá proceder racionalmente; en la matemática, deductivamente (*disciplinabiliter*); y en la teología, intelectivamente, y sin acudir a las imágenes, sino más bien contemplando la misma forma». Es difícil saber el sentido que Boecio quiso dar a esos términos. Elders señala que es posible que se estuviese refiriendo a los diferentes poderes de aprehender la realidad: «La imaginación trata sobre la *figura* sin materia, la razón considera el universal en cuanto forma inherente en los individuos y la inteligencia considera la pura y simple forma»[58].

Santo Tomás realiza en esta cuestión un completo estudio sobre los métodos del quehacer científico (a. 1), o sea, el modo en que la mente procedee en la construcción del cuerpo científico. No trata, pues de la constitución del objeto de cada ciencia, ni de la distinción y relaciones entre ellas, sino del método que ha de emplear el científico cuando está situado en su propio nivel especulativo. A esta tarea dedica principalmente el primer artículo; los tres restantes están destinados a clarificar algunos problemas en torno a la dimensión teológica de la metafísica.

56. Cfr. AVICENA, *Metaphysica*, fol. 70 r (ed. Venetiis 1508).
57. Cfr. AVERROES, *In Phys.*, I, comm. 83.
58. ELDERS, L., *op. cit.*, pp. 120-121.

Artículo 1. Este artículo, formalmente considerado, es anormal, dado que tiene tres respuestas, una para cada una de las cuestiones propuestas: si el método de la física es el racional, el de la matemática el deductivo y el de la metafísica el intelectivo.

Para entender por qué la física opera racionalmente, Santo Tomás explica los tres sentidos en que puede tomarse ese término y precisa que la física procede racionalmente en dos sentidos. Tomás insiste —primer sentido— en el carácter experimental de la física y en que es un verdadero conocimiento por causas y no sólo una explicación del *cómo* de los fenómenos.

En cuanto a la matemática, enseña que proceden *disciplinarmente* o *por aprendizaje*, por ser un conocimiento fácilmente asequible y transmisible por enseñanza. Tomás insiste sobre todo en la *certeza* que proporcionan las matemáticas, mayor que la de la física y la de la metafísica, pues ésta está demasiaodo separada de lo sensible —necesario para nosotros en todo conocimiento— y aquélla demasiado unida a lo sensible y sus continuas variaciones. Las matemáticas, por el contrario, ocupan un lugar intermedio entre la física y la metafísica: ni está demasiado alejada de lo sensible ni sujeta a las variaciones que comporta la materia sensible. De todo lo dicho en esta respuesta se puede concluir que el método matemático es un proceso racional de carácter deductivo con apoyo en la imaginación. Por eso, Santo Tomás indica en el ad 4 que mientras que el método de la física se toma del proceso de la razón en cuanto parte de los sentidos, el proceso matemático se toma de la razón en cuanto revierte en la imaginación.

El método de la matemática plantea un problema de notable interés. Tanto Boecio como Santo Tomás emplean el término *disciplinabiliter* para nombrarlo. *Disciplina* es la ciencia que se adquiere con la enseñanza, de ahí que se llame también *doctrina* (de *doceo*, yo enseño). Con la palabra *disciplinabiliter*. Santo Tomás quiso indicar que a la matemática le corresponde por excelencia la parte del método científico que

comprende los pasos lógicos —no temporales— que integran el desarrollo racional del saber. Esta parte del método científico es la *via disciplinae* que corresponde a la ciencia en estado perfecto: fundamentada, organizada y en estado de ser enseñada. Por tanto, el método de la matemática podría llamarse doctrinal o disciplinar para indicar que se trata de una ciencia en estado de enseñanza. Sin embargo, en el caso de la matemática, la *via disciplinae* guarda una estrecha relación con la *via compositionis* o momento deductivo, pues en ella, al conectar unos conocimientos con otros por medio de la deducción, se construye un cuerpo científico. De este modo, no sólo se hallan nuevos conocimientos, sino que se constituye a la matemática en ciencia perfecta. En definitiva, Santo Tomás quiere señalar que lo característico de la matemática es la *via disciplinae* y que, por eso, procede *disciplinabiliter*, que puede traducirse por *deductivamente* o *por aprendizaje*, atendiendo a uno u otro aspecto.

El método de la metafísica es fundamentalmente el intelectivo. No hay que entender la asignación de este método de modo exclusivo, pues en metafísica también se razona y en las otras ciencias también hay intelección. Para explicar este tema, Santo Tomás recurre a la doctrina de la *resolutio*. El proceso de la razón humana va fundamentalmente en dos di recciones que los medievales llamaron *via resolutionis* y *via compositionis*. En la primera, la razón busca la unidad a partir de una multiplicidad; por ejemplo: busca la causa o el universal a partir de muchos efectos o casos particulares. El otro proceso es el contrario: de la unidad se pasa a la multiplicidad: de las causas a los efectos, de lo universal a lo particular. En la *resolutio* lo que, en definitiva, se busca es el principio raíz que dé explicación última de una multiplicidad; por esto, más que por el proceso, esta vía se caracteriza por alcanzar la intelección. Dado que la metafísica utiliza principalmente esta vía, su método se llama intelectivo.

Artículo 2. En este artículo comienza Santo Tomás a perfilar detalladamente el método de la metafísica. Tomando pie del texto de Boecio, se pregunta por el uso de la imaginación

en metafísica. Tomás distingue entre el inicio y el término del proceso cientifico. En cuanto al inicio, no hay especial dificultad: todo conocimiento comienza por los sentidos. Ahora bien, el término del conocimiento varía en cada ciencia, pues cada una *juzga* de su objeto bajo un respecto formal distinto. En física, se juzga según la realidad sensible; en matemática, según los datos de la imaginación; y en metafísica, que prescinde de toda materia, hay que juzgar según la pura concepción intelectiva, prescindiendo totalmente de la imaginación. Es claro, pues, que cada ciencia juzga de su objeto de un modo peculiar y, si se pretende aplicar en todas el mismo método, se producirán continuos errores.

Artículo 3. En este artículo Tomás pregunta en qué medida podemos conocer la esencia divina. Como ya había demostrado, podemos conocer sus existencia, pero no su esencia —ni inmediata ni mediatamente—, pues no hay efectos que la muestren suficientemente. Esto es debido a que nuestro modo de conocer está esencialmente ligado —en esta vida—a las imágenes sensibles. Por tanto, ni siquiera cabe una revelación sobrenatural que muestre adecuadamente la esencia divina o de las substancias separadas: todo conocimiento es recibido por el hombre de modo humano.

El conocimiento de Dios se presenta, pues, con características paradójicas: afirmamos la existencia de algo que ignoramos lo que es; pero si no sabemos qué es, podría ser muchas cosas, incluso no Dios. Santo Tomás es consciente de esta paradoja y en más de una ocasión lo expresa también paradójicamente: conocemos a Dios como ignoto. Dios es, para nosotros, una noción límite, cuya existencia real es descubierta en un análisis exhaustivo, total, de lo que percibimos sensiblemente[59]. Ahora bien, como no tiene sentido afirmar que se conoce la existencia de algo cuya esencia se ignora *absolutamente*, es preciso determinar en qué medida cabe un conocimiento *positivo* de la esencia divina. Tomás afirma que es posible un conocimiento *per causalitatem* y *per excessum*,

59. La noción de Dios como límite fue magistralmente desarrollada por Aristóteles, Cfr. ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978, cap. II y III.

además del *per negationem*. Es decir, cabe un conocimiento de Dios relativo a sus efectos, o sea, en cuanto causa análoga del mundo. Con esto, Santo Tomás se aproxima notablemente a Averroes que había propugnado que Dios forma parte del objeto de la metafísica, pues ésta estudia qué características tiene *realmente* la esencia divina y cómo las posee[60].

Artículo 4. En este último artículo, Tomás quiere precisar que no puede haber ninguna ciencia especulativa que proporcione un conocimiento adecuado de la esencia divina. Podría parecer que este artículo está de sobra, pues el tema ha sido suficientemente debatido en el artículo anterior. Sin embargo, Santo Tomás quiere combatir la opinión de algunos autores que, basándose en el texto de Boecio, sostenía que tal conocimiento era posible[61]. Tomás insiste en que el conocimiento humano no puede ir más allá del alcance de los primeros principios —el todo es mayor que la parte, etc.— y en que está ligado a la imaginación.

Por último, se puede señalar el enorme alcance de la doctrina contenida en el *ad* 5 (y *ad* 3). Santo Tomás sostiene ahí que el hombre está inclinado *por naturaleza* a su fin último, que es ver a Dios por esencia, y no simplemente tener un conocimiento especular de Él, pero eso no implica que lo pueda alcanzar con sus solas fuerzas naturales.

En otros muchos pasajes, Tomás explica que «todo intelecto desea naturalmente la visión de la substancia divina»[62], visión que es precisamente «el fin de la naturaleza»[63]. Hay, pues, en toda criatura intelectual una tendencia natural, una ordenación radical a su único fin último —ver a Dios—, que Tomás llama *desiderium naturale videndi Deum* y que le permite justificar que fuera de tal visión no haya felicidad en sentido estricto (*beatitudo*), «porque el alma ha sido hecha

60. Sobre el influjo de Averroes en Santo Tomás a propósito de la *realidad* de esas características divinas se puede ver GARCÍA MARQUÉS, A., *Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios*, «Sapientia» XXXVII (1982), pp. 103-105.
61. ELDERS, L., *op. cit.*, p. 139.
62. *C. Gent.*, III, c. 57, n. 2334.
63. *S. th.* I, q. 62, a. 1, c.

inmediatamente por Dios, y, por tanto, sólo puede ser feliz (*beata*) viendo inmediatamente a Dios»[64]. Sin embargo, aunque ese deseo natural no quedase satisfecho, no sería inane pues tales deseos sólo exigen la *posibilidad*, no la consecución factual (precisamente esto justifica la gratuidad de la gracia): «Ya que es imposible que el deseo natural sea inane, lo cual ocurriría *si no fuese posible* llegar a entender la esencia divina —lo cual todo intelecto desea naturalmente—, es necesario sostener que *es posible* ver la substancia divina mediante el intelecto»[65].

Este apetito natural de ver a Dios no hay que entenderlo como un acto elícito del intelecto o de la voluntad[66], o sea, como un acto segundo, sino como la pura ordenación de la potencia al acto. Así, por ejemplo, la materia tiene una ordenación metafísica a su acto —las formas— y, por tanto, tiene un apetito natural al alma humana: «El último fin de toda la generación es el alma humana, a la cual tiende la materia como a su última forma»[67]. De modo paralelo —aunque en el orden operativo, no en el substancial—, el intelecto humano guarda una proporción con Dios, porque se ordena a El como la potencia al acto: «Toda disposición de uno a otro se llama proporción. En este sentido puede haber una proporción de la criatura a Dios, en cuanto se dispone a El como el efecto a la causa y *como la potencia al acto*»[68].

Sin embargo, Santo Tomás no dice que ver a Dios se el *fin natural*, pues entiende por fin natural aquél que puede alcanzarse por las solas fuerzas humanas. Por tanto, en caso de que Dios no hubiese elevado al hombre, éste sólo podría conseguir un conocimiento especular de la divinidad, o sea,

64. *Quodl.* X, q. 8, a. 1, c.
65. *C. gent.*, III, c. 51, n. 2284.
66. En el documentado estudio *Les profondeurs de la grace*, Beauchesne, Paris 1969, J. H. Nicolas lleva a cabo una amplia crítica a la doctrina del *desiderium naturale videndi Deum*. Esta crítica, empero, se basa en una insuficiente distinción entre *desiderium naturale* y *appetitus intellectualis* (cfr. pp. 350, 383, 393). En efecto, no hay que confundir el *appetitus intellectus* —la ordenación metafísica del intelecto a su acto— con el *appetitus intellectivus seu intellectualis* —la misma voluntad y sus consiguientes actos elícitos—.
67. *C. gent.*, III, c.22, n. 2030.
68. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

su fin natural, que no por eso sería *último* en sentido estricto (*magna felicitas, etsi non ultima*). Ver a Dios por esencia es, pues, *fin sobrenatural* en cuanto sólo es alcanzable mediante la elevación puramente gratuita al orden de la gracia; pero eso no obsta para que tal fin sea deseado naturalmente y sólo en él se cumpla la perfecta razón de bienaventuranza[69].

III. NOTA A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA

El latín medieval es una lengua técnica modelada específicamente para conseguir el rigor y la precisión en la exposición de temas teológicos, filosóficos y jurídicos. El latín de

69. Esta doctrina acerca del deseo natural de felicidad sobrenatural fue unánimemente sostenida por los grandes doctores medievales y sus seguidores: además de Santo Tomás y los primeros tomistas hasta Capreolo incluido, tenemos —aunque con matices diversos— a Alejandro de Hales, S. Buenaventura y, sobre todo, Duns Escoto y todos los escotistas.

Aunque no faltan antecedentes (por ejemplo, Tomás de Sutton), el primero que negó esa doctrina fue Cayetano, quien, en polémica contra los protestantes, acentuó la ruptura entre el orden natural y el sobrenatural. Por su parte, el Ferrariense sostuvo que había un deseo natural de ver a Dios en cuanto causa primera, no en cuanto sumo bien; o sea, el objeto del deseo natural sería formalmente natural y sólo materialmente sobrenatural. Bañez, con cierta dependencia del Ferrariense, difundió notablemente la nueva interpretación; de él dependen Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Billuart, Garrigou-Lagrange, etc. Además, otros muchos atacaron la antigua doctrina medieval, por ejemplo, Molina, Váquez, Zumel, Arriaga y Ripalda. Las nuevas interpretaciones de la segunda escolástica —especialmente la de Báñez— acabaron por imponerse, sobre todo después de las condenas contra Bayo, que negaba la gratuidad de lo sobrenatural basándose en la natural ordenación de todo intelecto a la visión beatífica (conclusión arbitraria e inexistente en los doctores medievales). Sin embargo, en los siglos XVI y siguientes tampoco faltaron defensores del mencionado deseo natural: Domingo Soto, Toledo, Gregorio de Valencia, S. Roberto Belarmino, etc.

En nuestros días sigue siendo opinión casi unánime las doctrinas de la segunda escolástica. Además, estas concepciones se han visto fortalecidas en la polémica surgida con ocasión de las tesis de De Lubac, quien rechaza la posibilidad de una naturaleza espiritual no elevada. No obstante, tampoco han faltado autores que, con sólidos argumentos, han defendido la existencia del deseo natural de lo sobrenatural. Por ejemplo, Brisbois, De Brandt, Roland-Gosselin, R. Verneaux, Langevin, C. Vansteenkiste; O'MAHONY, J., *The desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork 1927; DOUCET, V., *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, en «Anto-

Santo Tomás reúne esas características del idioma científico del siglo XIII, e incluso puede decirse que hay un incremento de la concisión y trabazón lógica. Esto hace que la versión a una lengua moderna —no modulada técnicamente para el uso teológico y filosófico— revista especiales dificultades. En la presente traducción se ha tomado como criterio «*decir todo* lo que dice el original, *no decir nada* que el original no diga, y *decirlo todo con la correción y naturalidad* que permita la lengua a la que se traduce»[70]. Se ha procurado, pues, que la versión sea esencialmente fiel al texto traducido a despecho de una libertad que tal vez hubiera hecho más claro el sentido, pero que hubiera dicho más o menos que el original; se ha preferido traducir a interpretar, con la esperanza de que no se cumpla totalmente el dicho italiano: *traduttore, traditore*.

Texto latino. La traducción está basada en la edición crítica de Bruno Decker[71], que hoy día es indiscutiblemente la mejor y se puede considerar substancialmente definitiva. Además de las correcciones que el mismo Decker añadió en las pp. 244-245 de su segunda edición (1959), se han tenido en cuenta los trabajos realizados por la *Commissio Leonina*, que está terminando de preparar el texto crítico de esta obra. Las observaciones más importantes fueron publicadas por P. M. Gils, miembro de dicha Comisión, en *Bulletin Thomiste*, X (1960-62), n. 54, pp. 41-44 y *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 23 (1981), pp. 91-92. También se ha tenido en cuenta la edición Marietti[72], por ser la más difundida y la que es habitualmente consultada, y se han indicado las dis-

nianum» 4 (1929), pp. 165-208; LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965; TURIEL, Q., *El deseo natural de ver a Dios*, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», vol. IV (1981), pp. 249-262.

70. GARCÍA YEBRA, V., *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid 1970, p. XXVII.

71. Sancti Thomae de Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum nanu scriptorum. Editio photomechanice iterata. Leiden, E. J. Brill, 1965.

72. S. Thomae Aquinatis, *Opuscula theologica*, vol. II. Marietti, Taurini-Romae 1954. La edición de la *Expositio* ha sido cuidada por Mannis Calcaterra.

crepancias más importantes entre ambas ediciones. Siguiendo la ed. Decker, en el apéndice final se ofrece la traducción de los textos que Santo Tomás tachó en el autógrafo.

Títulos. Dado que los títulos no son del autor sino de los editores, se han traducido libremente, pero a continuación, se da la versión exacta de la disyuntiva formulada por Santo Tomás para introducir los *argumentos* (*argumenta*). En los *argumentos*, se ha suprimido el *praeterea* que los introduce y se han numerado como es habitual. El mismo procedimiento se ha seguido en las *razones en contra* (*sed contra*), *soluciones a los argumentos* (*ad primum...*), etc.

Numeración. La edición Decker, además de la división hecha por Santo Tomás, en cuestiones y artículos, numera en el margen los párrafos —incluso de las soluciones que tienen más de uno—, para facilitar al lector la distinción de los diversos temas. En la traducción, se ha conservado esa numeración también en el margen. En el *Prólogo* y las *exposiciones de los capítulos*, se ha incluido además la numeración de la edición Marietti, que es la que suele citarse. Esta numeración va en el texto.

Citas de Santo Tomás. El Doctor de Aquino sigue el modo usual de citar de la época. Para la Escritura, se limita a indicar el nombre del libro y el capítulo. En la traducción, hemos añadido el versículo y puesto siempre el capítulo correcto, pues Santo Tomás, por citar de memoria, a veces yerra el número del capítulo. Con frecuencia Tomás se limita a indicar un pasaje de la Escritura mediante un par de palabras, suponiendo que sus lectores conocen el texto completo; en la traducción, en cambio, se ha preferido ofrecer todo el versículo.

En las citas de otros autores, Tomás indicaba solamente el número del libro; nosotros lo omitimos en el texto, pero damos a pie de página la referencia completa de la cita. En los índices finales se pueden ver los datos de las ediciones utilizadas. En la exposición del proemio y de los capítulos, Santo Tomás utiliza continuamente palabras del texto de Boecio. En la traducción se han subrayado esas palabras, a

fin de evitar interrumpir continuamente el hilo del discurso. Fuera de esos lugares, se han subrayado también algunas palabras, para facilitar la lectura de algún pasaje de estructura formal compleja.

Notas. En la traducción se ha puesto el menor número posible de notas, para no alargar el texto en exceso. La mayoría son referencias a los autores citados por Santos Tomás o a los pasajes paralelos de las propias obras tomistas. Otras notas versan sobre la traducción o la necesaria explicación de algunos términos, aunque, cuando no se requería una especial explanación, se han puesto entre paréntesis el término latino traducido, o las pocas palabras que se habían añadido.

Alfonso García Marqués

Roma, enero 1983

EXPOSICION DEL «DE TRINITATE» DE BOECIO

PROLOGO

1 «Investigaré la sabiduría desde el inicio de su nacimiento y sacaré a la luz su ciencia» *Sap.* 6, 24.

1. La mirada natural del entendimiento humano, lastrada por la influencia del cuerpo corruptible, no puede fijarse en la luz de la primera verdad, por la que todas las cosas pueden ser fácilmente conocidas. Por esto, es necesario que, según el avance del conocimiento natural, la razón vaya de lo posterior a lo anterior, y de las criaturas a Dios, según se lee en *Rom.* 1, 20: «Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas», en *Sap.* 13, 5: «A partir de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede llegar a conocer a su Creador», y en *Iob* 36, 25: «Todos los hombres lo ven —a Dios— y lo contemplan de lejos», pues las criaturas, a través de las que Dios es conocido naturalmente, distan infinitamente de El.

2. Del mismo modo que la vista falla fácilmente en lo que ve de lejos, los que intentaban conocer a Dios a partir de las criaturas cayeron en muchos errores; por esto, se dice en *Sap.* 14, 11 que «las criaturas de Dios son ratoneras para los pies de los insensatos», y en el *Salmo* 63, 7 que «los que escrutan se equivocaron». Por esta razón, Dios proveyó al género humano otra vía más se-

gura de conocimiento, dándose a conocer a los hombres mediante la fe. Por eso, se dice en *I Cor.* 2, 11.10: «Nadie conoce lo que es de Dios, sino el Espíritu de Dios. A nosotros, en cambio, Dios se reveló por su Espíritu». Y éste es el Espíritu por quien creemos, como se afirma en *II Cor.* 4, 13: «Teniendo el mismo espíritu de fe, creemos, y, por esto, hablamos».

3. Así como el principio del conocimiento natural es la percepción sensible de las criaturas, del mismo modo el principio del conocimiento sobrenatural es la recepción de la primera verdad infundida por medio de la fe. Y por esta razón, se procede de distinto modo en uno y otro caso (natural y sobrenatural). Los filósofos, que siguen el orden del conocimiento natural, ordenan las ciencias de las criaturas a la ciencia divina; es decir: la física a la metafísica[1]. Entre los teólogos se procede al reves: la consideración del Creador antecede a la de las criaturas[2].

2 4. Boecio sigue ese orden cuando pretende tratar aquellas cosas que son de fe, y fija el principio de su consideración en el mismo origen supremo de las cosas, es decir, en la Trinidad del único y simple Dios. Por lo tanto, se le pueden aplicar las palabras iniciales: «Investigaré la sabiduría desde el inicio de su nacimiento y sacaré a la luz su ciencia». En estas palabras, respecto al presente opúsculo que compuso para Símaco, patricio de la Urbe, se pueden advertir tres cosas: la materia, el método y el fin.

3 5. *La materia* de esta obra es la Trinidad de Personas en la única esencia divina. Trinidad que surge desde el primer nacimiento, con el que la divina Sabiduría es generada eternamente por el Padre, como se dice en *Prov.* 8, 24: «Aún no existían los abismos, y yo ya había sido concebida», y en el *Salmo* 2, 7: «Yo te he engendrado hoy». Esta generación es, ciertamente, origen de todo otro nacimiento[3], ya que sólo en ella lo engendrado se identifica per-

1. Cfr. *Introducción*, p. 31.
2. Cfr. *C. gent.* II, c. 4.
3. *S. th.*, III, q. 23, a. 3.

fectamente con la naturaleza del generante. Todas las demás son imperfectas, pues en éstas lo engendrado o toma parte de la substancia del generante, o toma sólo una semejanza. Por lo tanto, es necesario que cualquier otra natividad se derive de la predicha por una cierta imitación, según aquello de *Eph.* 3, 15: «... de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra». Y por esto en *Col.* 1, 15, se llama al Hijo «primogénito de toda criatura», para indicar no el mismo modo de generación, sino el origen y modelo, del nacer. De ahí que convenientemente se haya dicho: «Investigaré desde el inicio de su nacimiento», y en *Prov.* 8, 22: «Dios me tuvo en el inicio de sus caminos».

El predicho nacimiento no sólo es origen de las criaturas, sino también del Espíritu Santo, que procede del Generante y del Engendrado. Por esto, no dice «investigaré el inicio de su nacimiento», sino «desde el inicio», queriendo indicar que su investigación no se acaba en el inicio de tal nacimiento; sino que, partiendo de aquí, procede a otras cosas.

4 6. Con este planteamiento, la doctrina de Boecio se puede dividir en tres partes: la primera acerca de la Trinidad de Personas, de cuya procesión se deriva todo otro nacimiento y procesión. En este libro, que tenemos entre las manos, se contiene cuanto ha de saberse acerca de la Trinidad y Unidad. En otro libro[4], escrito a Juan, diácono de la Iglesia de Roma, trata del modo de predicar usado en la trinidad de Personas[5]; su inicio es: «Pregunto si el Padre».

7. La segunda parte trata de la procesión de criaturas buenas a partir de Dios bueno. Esta parte está contenida en el libro *De hebdomadibus*[6], que escribió al mismo Juan; y que empieza asi: «Me pides».

4. Su título es *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur liber* (PL 64, 1299).

5. La ed. Marietti ofrece otra versión: «... trata del modo de predicar usado en la distinción de las Personas y unidad de la Esencia».

6. Su título completo es *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint* (PL 64, 1311), pero era conocido en la Edad Media como *De hebdomadibus*, aludiendo a su comienzo: «Postulas a me ut ex hebdomadibus nostris...»

8. La tercera trata de la redención de las criaturas por Cristo, y se divide en dos partes. En primer lugar se propone la fe que enseñó Cristo, por la que somos justificados. Esto se encuentra en el libro titulado *De fide Christiana*[7], que empieza así: «La fe cristiana». En segundo lugar, se explica lo que ha de saberse acerca de Cristo, es decir: cómo se unen sus dos naturalezas en la única persona de Cristo; de esto trata en el libro *De duabus naturis in una persona Christi*[8], escrito al mismo Juan, y que comienza así: «Ansiosamente te».

5 9. *El método* de tratar la cuestión de la Trinidad es doble, según dice S. Agustín en el *De Trinitate*[9]: por autoridades y por razones; S. Agustín abarca ambos métodos, como él mismo dice. Algunos santos Padres, como S. Ambrosio[10] y S. Hilario[11], solamente han seguido uno: por autoridades. Boecio, en cambio, elige el otro método: por razones, presuponiendo que el argumento de autoridad había sido seguido por otros. Y así, se indica el método seguido en esta obra al decir «Investigaré», refiriéndose a la investigación de la razón. Y como en *Eccli.* 39, 1 se dice: «El sabio indagará la sabiduría de los antiguos», es decir: investigará con la razón la ciencia sobre la Trinidad que los antiguos establecieron sólo con la autoridad, por eso, Boecio comienza su proemio diciendo: «Esta cuestión muy largo tiempo investigada».

6 10. *El fin* de esta obra es manifestar, cuanto es posible en esta vida, las cosas ocultas de la fe[12]. Y porque se afirma en *Eccli.* 24, 31: «Los que me revelan tendrán la vida eterna», se ha dicho: «sacaré a la luz su ciencia». Y así en *Iob* 28, 11 se lee: «Lo profundo de los ríos ha sido escrutado, y lo escondido sacado a la luz».

7. El título completo es *Brevis fidei Christianae complexio* (PL 64, 1333).
8. Su título completo es *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* (PL 64, 1337).
9. *De Trinitate* I, c. 2, n. 4 (PL 42, 822); cfr. c. l, n. 3 (PL 42, 821).
10. *De fide* (PL 16, 527-698) y *De Spiritu Santo* (PL 16, 703-816).
11. *De Trinitate* (PL 10, 25-472).
12. La aclaración «de la fe» falta en varios textos.

PROEMIO DE BOECIO

Investigada largamente la presente cuestión —en la medida en que la luz divina se ha dignado ilustrar el chispazo de nuestra mente—, la he argumentado con razones y puesto en forma literaria, y, al fin, he tenido la atención de ofrecértela y enviártela, movido tanto por el deseo de tu juicio como por la satisfacción de mis hallazgos. Lo que pretendo en este asunto, al confiar a la pluma lo pensado, puede deducirse de la misma dificultad de la materia y del hecho de que dialogo con muy pocos o, mejor, contigo solo, pues no me empujan ni la exaltación de la fama ni los vanos clamores del vulgo. Pero si hay algún fruto exterior, tan sólo puede esperarse un juicio adecuado a este tema, pues adondequiera que dirigí los ojos, apartándolos de ti, se me presentó ora inútil indolencia ora taimada envidia, hasta tal punto que parece irrogar una afrenta a los estudios divinos quien entregase estas consideraciones a tales monstruos de hombres, porque más que ignorarlas las pisotearán.

Por todo eso, utilizo un estilo conciso y oculto bajo los sentidos de nuevas palabras los conocimientos tomados de las más profundas disciplinas filosóficas, a fin de que nos hablen solamente a ti y a mí, cuando a ellas dirijas la mirada; a los demás en tal medida he excluido, que los que no sean capaces de entenderlas, se muestren indignos incluso de leerlas. Ahora bien, no se me puede pedir más de lo que la mirada de la razón humana es capaz de ascender hacia las cumbres de la divinidad[1], pues también en la demás artes se

1. En este texto hay una variante de no pequeña importancia. La ed. Decker, la Migne y otras dicen: *Sed ne tantum*; la ed. Marietti dice: *Sane tantum*; Santo Tomás escribe en su comentario: *Sed tantum*.

Nosotros seguimos la tercera versión para que luego tenga sentido el comentario tomista. Además, nos parece que es la versión que más se adecúa al contexto («lo que la razón humana puede alcanzar») y al sentir de Boecio. Sin embargo, es posible que la versión original fuese la primera y entonces su contexto no sería el inmediato, sino las palabras siguientes: «Además, la medicina...». En este caso, Boecio no habría querido indicar que había que pedirle una investigación dentro de los límites de la razón humana, sino que ni siquiera se le había de exigir todo lo que la razón

ha puesto el mismo límite: lo que la razón puede alcanzar. Además, la medicina no siempre devuelve la salud a los enfermos, pero el médico no tendrá ninguna culpa, si no descuida nada de lo que debía hacer; y lo mismo ocurre en las demás artes. Y cuanto más difícil es una cuestión, tanto más fácilmente debe concederse la disculpa.

No obstante, te ruego que examines si los elementos especulativos que he tomado de los escritos de S. Agustín, han dado algún fruto. Y comencemos por aquí a tratar la cuestión propuesta.

EXPOSICIÓN DEL PROEMIO

1 1. Boecio comienza su obra con un proemio, donde toca tres temas. Primero, examina brevemente las causas de la obra para hacer dócil al lector. En segundo lugar, cuando dice: *Por todo eso, utilizo un estilo...*, añade una excusa para volver benévolo al lector. Y tercero, cuando dice: *No obstante, te ruego que examines...*, muestra que el origen de su obra es la doctrina de S. Agustín, y con esto llama la atención del lector.

2. En la primera parte expone las cuatro causas de la obra. Primero la material, cuando dice: *Investigada largamente la presente cuestión*, es decir, la Trinidad de Personas del único Dios. En estas palabras insinúa tanto la dificultad de la materia, que necesitó una prolongada investigación, como el diligente estudio con que él mismo investigó *largamente*. Y así indica que fue *investigada* por él, aunque también puede entenderse *investigada* por muchos, ya que esta cuestión fatigó máximamente los ingenios de los fieles desde el principio de la Iglesia naciente.

puede alcanzar, pues, si en temas más sencillos no conseguimos todo lo que podemos, mucho menos en una cuestión tan difícil como la presente.

2 3. En segundo lugar trata la causa eficiente próxima, o secundaria, cuando dice: *el chispazo de nuestra mente*. Y la primera o principal, cuando escribe: *la luz divina se ha dignado ilustrar*.

4. La causa próxima de esta investigación es la inteligencia del autor, que con razón es llamada chispazo, pues el fuego, como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia*[2], es muy adecuado para significar las propiedades divinas, tanto por razón de su sutilidad, como de su luz, como de su poder activo a causa del calor, como de su lugar y movimiento[3]. Estas propiedades, en efecto, pertenecen esencialmente a Dios, que es suma simplicidad e inmaterialidad, perfecta claridad, poder omnipotente y altísima sublimidad. A los ángeles competen de modo intermedio; y a las mentes humanas de modo ínfimo, porque la unión con el cuerpo contamina la pureza de esas propiedades, oscurece su luz, debilita su fuerza y retarda el movimiento hacia lo supremo. Por todo esto, la eficacia de la mente humana se compara correctamente a un chispazo. Por consiguiente, la mente humana no se basta para investigar la verdad de esta cuestión, a no ser que sea iluminada por la luz divina. Y por esta razón, la luz divina es la causa eficiente principal, y la mente humana la secundaria.

3 5. En tercer lugar considera la causa formal, cuando dice: *la he argumentado con razones...*; y trata tres aspectos de su modo de proceder. Primero dice *la he argumentado con razones*, porque avanzó argumentando. En efecto, una cuestión permanece sin formar ni alcanzar la certeza de la verdad, mientras razones probables la agitan bajo la duda[4]; y por el contrario, se dice formada, cuando se establece un argumento por el que se obtiene la certeza sobre la verdad. Y en este aspecto, Boecio

2. c. 15, § 2 (PG 3, 329 A-C).
3. Según la física antigua, el lugar natural del fuego es el superior y, por tanto, su movimiento es siempre hacia arriba.
4. Cfr. Boecio *De differentiis topicis* I (PL 64, 1174 C).

vela por la inteligencia, porque lo que creemos lo debemos a la autoridad y lo que entendemos, a la razón, como dice S. Agustín[5].

6. En segundo lugar dice: *y puesto en forma literaria*, porque no sólo disertó con palabras, sino que también la fijó por escrito. En esto cuidó de la memoria.

7. Y tercero, señala que escribió, no para los presentes a modo de enseñanza, sino para los ausentes a modo de carta. También Aristóteles compuso sus libros de maneras diversas: unos, para los presentes que le oían, y estos libros se llaman «escuchados», como por ejemplo, *De naturali auditu*[6]; otros, los escribió a los ausentes, como el *De anima*, según se indica en la *Ethica*[7], donde es llamado tratado exterior[8]. Esto mismo explica allí el Comentador griego[9].

Por todo eso, añade *he tenido la atención de ofrecértela*, como a un superior que debe juzgarla, *y enviártela*, como a un amigo, para su provecho. Y en esto Boecio busca una opinión sobre ella, pues añade: *movido tanto por el deseo de tu juicio como por la satisfacción de mis hallazgos*. En efecto, estructuró con razones esta cuestión, porque se afanó en investigarla; y, acabada, se la envió a Símaco, porque deseó conocer su opinión.

5. *De utilitate credendi* c. 11, n. 25 (CSEL XXV, P. I, 32, 22).

6. Con este nombre era conocida la *Física* de Aristóteles. En el inicio del comentario a la *Física*, explica Tomás de Aquino: «Este es el libro *Physicorum* (de las cosas físicas), que también es llamado *De Physico* (Sobre lo físico) o *De Naturali auditu* (Sobre lo natural, por audición), porque fue enseñado de palabra a los oyentes» *In Phys.* I, lect. 1, n. 4.

7. Aristóteles, *Eth. Nic.* I, c. 13, 1102 a 26.

8. Santo Tomás se equivoca en la interpretación del citado pasaje de la *Ethica*, al igual que en *In Ethic.*, I, lect. 19, n. 299. Tanto la *Physica* como el *De anima* son escritos acromáticos o esotéricos y no exotéricos. El pasaje de la *Ethica* hay que leerlo así: «Además, en los *tratados exotéricos*, que también hay que utilizar, se muestran suficientemente algunas cosas *acerca del alma*, por ejemplo, que una es la parte racional y otra la sensitiva» (subrayamos las palabras fuente del error). Los interpretes actuales se inclinan a que el términos *exotéricos*, en este contexto quiere decir ajenos a la escuela aristotélica (Diels) o, más en concreto, referirse a los tratados de la Academia (Burnet).

9. Se trata de Eustratio. Cfr. *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. Heylbut, p. 111, 20-29.

4 8. En cuarto lugar manifiesta la causa final, cuando dice: *lo que pretendo en este asunto* —es decir, el fin que buscaré, de acuerdo con lo dicho—, *al confiar a la pluma lo pensado* por mi espíritu acerca de este tema o de cualquier otro, puede deducirse de dos cosas: *de la misma dificultad de la materia y del hecho de que dialogo* no con la multitud, sino con *muy pocos* sabios *o, mejor, contigo solo*. En efecto, no escribió este libro para recitarlo a la muchedumbre, como a veces se hace para halagar al vulgo, sino para un solo sabio. Por esto, sigue diciendo: *pues no me empujan* a escribir *ni la exaltación de la fama* —es decir, lo que vale— *ni los vanos clamores del vulgo*, como a los poetas que recitan en el teatro; *vanos*, porque tales clamores son frecuentemente inmotivados.

9. Rechazado el fin inconveniente, señala el debido al insinuar el fin principal, que es el interior: la percepción de la verdad divina; y al explicar el fin secundario: el juicio del sabio (de Símaco). Por eso dice: *Pero si hay algún fruto exterior*, como si dijese: principalmente me mueve el fruto interior, pero si hay alguno exterior, *tan sólo puede esperarse un juicio adecuado a este tema*, es decir, conveniente. Con esto quiere decir: sólo busco como fruto exterior un juicio que sea adecuado a tan importante materia, acerca de la cual no hay que escuchar a los apáticos indolentes, ni a los taimados envidiosos, sino sólo al sabio benévolo. Por esto, sigue diciendo: *adondequiera que dirigí los ojos, apartándolos de ti* —es decir, mirando a cualquiera exceptuado tú solo—, *se me presentó ora inútil indolencia* —o sea, en algunos estúpica pereza—, *ora taimada envidia*, es decir, astuta envidia para dañar. Y esto ocurre en tal medida *que parece irrogar una afrenta a los estudios divinos quien entregase estas consideraciones* —expusiera desordenadamente las cuestiones divinas— *a tales monstruos de hombres*. Los hombres son llamados monstruos cuando en su cuerpo alientan un corazón de bestia, y por el pecado se han hecho en el afecto similares a las bestias. *Porque más*

que ignorarlas las pisotearán, pues por envidia no buscan tanto conocer como vituperar cualquier cosa que se dijese. De ahí que se diga en *Mt.* 7, 6: «no deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas a los cerdos, no sea que pisoteándolas se revuelvan contra vosotros». Segun otra versión: No sea que yo, si obro de otro modo, *parezca... que arrojo...* [10].

5 10. *Por todo eso, utilizo un estilo conciso...* Esta es la segunda parte del proemio, en la que añade las excusas: primero, excusa la dificultad de la obra; segundo, la imperfección de la misma, cuando dice: *Ahora bien, no se me puede pedir...* Y toca también una triple dificultad, que voluntariamente introduce en esta obra.

11. La primera dificultad surge de la brevedad del estilo, de ahí que diga: *Por todo esto utilizo un estilo conciso*, segun aquello de Horacio: «Me esfuerzo por ser breve y me hago oscuro» [11]. La segunda, de los sutiles argumentos que emplea, y por eso dice: *los conocimientos tomados de las más profundas disciplinas filosóficas*, que son las disciplinas que abstraen a partir de los sensible —como la metafísica y la lógica—, cuyos principios y conclusiones usa. La tercera, de la novedad de las palabras, de ahí que diga: *oculto bajo los sentidos de nuevas palabras*. Palabras que se dicen nuevas o respecto a esta materia, porque otros autores no las han usado en esta cuestión, o respecto a los que las leen, porque no están acostumbrados a tales palabras.

12. Por último, añade una cuarta dificultad a las tres mencionadas, que trató anteriormente —la dificultad de la materia—, para que lo que se escribe en este libro hable tan sólo a los sabios que puedan entender estas cosas, como son el mismo autor y aquél a quien escri-

10. Esta última línea presenta numerosas variantes en los manuscritos. El texto de la ed. Marietti dice: «Por tanto, no sea que si obro de otro modo, parezca que las arrojo para que las pisen». Con esta línea, Santo Tomás simplemente quiso indicar que había otra versión del texto de Boecio que decía *videar* y *proicerim* en lugar de *videatur* y *proiecerit*.

11. *De arte poetica*, v. 25-26.

be. Los que, por el contrario, no puedan entenderlo, son excluidos de la lectura, pues los libros que no se entienden no se leen de buena gana. Y, como esta razón está conectada con las precedentes, dijo previamente: *Por todo eso,* que es una señal de conclusión. Todo lo demás está claro.

13. Cuando a continuación añade: *Ahora bien, no se me puede pedir más...*, excusa el defecto de la obra, porque, en verdad, no se le debe pedir en esta obra más certeza de lo que la razón humana es capaz de elevarse a las alturas de la deidad. Esto lo prueba por comparación a otras artes, donde para cada artífice se fija este fin: que haga tanto cuanto la razón humana permite. Pues, en efecto, el médico no siempre cura, pero si no omite nada de lo que deber hacer, no tendrá culpa; y lo mismo sucede en las otras artes. Por tanto, en este libro, cuya materia es máximamente difícil y excede la capacidad de la razón humana, se debe tener mayor indulgencia con el autor, si no consigue llevar la cuestión a una certeza perfecta.

14. Cuando dice: *No obstante, te ruego...*, indica qué autoridad ha seguido al escribir, es decir: S. Agustín. Pero no dice solamente lo que ya se encontraba en los libros de S. Agustín, sino que, para resolver la dificultad de la cuestión, toma como semillas y principios lo que S. Agustín dice sobre la Trinidad; a saber: que las Personas divinas coinciden en todo lo absoluto y se distinguen en lo relativo. Y así, la explicación de la verdad con muchos argumentos es fruto que recoge de lo que sembró S. Agustín, y que llega hasta el mismo Boecio. Y puesto que son convenientes y fecundos, anima a quien escribe a examinarlas atentamente, para profundizar en la cuestión propuesta.

CUESTIÓN 1: EL CONOCIMIENTO HUMANO DE LO DIVINO

En el proemio se presentan dos cuestiones: la primera,

el conocimiento de lo divino (q. 1); la segunda, la manifestación[12] de este conocimiento (q. 2).

En la primera cuestión se investigan cuatro temas:

1. Si la mente humana necesita una nueva iluminación de la luz divina para conocer la verdad.

2. Si la mente humana puede alcanzar el conocimiento de Dios.

3. Si Dios es lo primero conocido por la mente.

4. Si la mente humana puede llegar por sí sola a conocer la Trinidad.

Artículo 1: Iluminación divina y conocimiento humano[13]

Se investiga si la mente humana necesita una nueva iluminación de la luz divina para conocer cualquier verdad; y parece que sí por los siguientes *argumentos*:

1. En II *Cor.* 3, 5 se dice: «No somos suficientes para pensar algo por nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios». Pero no se puede conocer la verdad sin pensar. Luego la mente humana no puede conocer ninguna verdad, a no ser que sea iluminada nuevamente por Dios.

2. Es más fácil aprender de otro una verdad, que alcanzarla por uno mismo. Por eso, como dice Aristóteles en la *Ethica*[14], los que conocen por sí mismos son superiores a aquéllos que pueden aprender de otros. Como dice S. Agus-

12. En latín dice «manifestatio»; es decir, cómo se pone de manifiesto ese conocimiento, cómo se alcanza, cómo se investiga, etc.

13. Sobre este tema cfr. *In Sent.*, II, d, 28, q. 1, a. 5; *Quodl.* X, q. 4, a. 1; *S. th.*, I-II, q. 109, a. 1. En este artículo Santo Tomas refuta la doctrina de la iluminación, que habían elaborado principalmente los teólogos franciscanos siguiendo a S. Agustín.

14. *Eth. Nic.*, I, c. 2, 1095 b 10. El texto a que se refiere Santo Tomás es una cita de Hesiodo, *Los trabajos y los días*, 291 ss, que hace el Estagirita: «Es el mejor de todos el que por sí solo comprende todas las cosas; es noble asimismo el que obedece al que aconseja bien; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, es un hombre inútil» (Ed. Inst. Est. Políticos, Madrid 1970, trad. J. Marías).

tín en el *De Magistro*[15] y S. Gregorio en la *Homilia Pentecostes*[16], el hombre no puede aprender de otros, a no ser que su mente sea instruida interiormente por Dios. Por lo tanto, nadie puede conocer por sí mismo la verdad, si su mente no es iluminada de nuevo por Dios.

3. Como se explica en el *De anima*[17], el intelecto se relaciona con la verdad inteligible que va a entender, como el ojo con el cuerpo que va a ver. El ojo no puede ver los cuerpos, si no son iluminados por el sol. Por lo tanto, tampoco el intelecto humano puede ver la verdad, a no ser que la luz del sol invisible, que es Dios, la ilumine.

4. Se dice que tenemos un acto, cuando poseemos suficientes principios para ejercerlo. Pero éste no es el caso del conocimiento de la verdad, porque, a veces, muchos se esfuerzan para conocerla, y no son capaces de alcanzarla. Por lo tanto, no tenemos en nosotros suficientes principios para conocer la verdad y, en consecuencia, es necesario que seamos ayudados por algo exterior para alcanzarla, como decíamos anteriormente.

5. La operación de la mente humana depende más de la luz divina, que la operación de la criatura sensible inferior respecto a la luz de los cuerpos celestes. Los cuerpos inferiores, aunque tienen formas que son principios de operaciones naturales, no pueden llevarlas a término si no son ayudados por la luz que les llega del sol y de las estrellas[18]. Por esto, Dionisio dice en el *De divinis nominibus*[19] que la luz del sol «contribuye a la generación de los cuerpos visibles, y respecto a la vida mueve, nutre y da crecimiento». Por lo tanto, tampoco basta a la mente humana la luz natural, que es como su forma, para ver la verdad, a no ser que se le sume otra luz, es decir, la divina.

15. c. 12, n. 40; n. 45 y ss (PL 32, 1217, 1219 y ss).
16. *Hom.*, 30, n. 3 (PL 76, 1222 A).
17. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 4, 429 a 16-18.
18. Cfr. *In Meteor.*, I, c. 3, lect. 4, n. 5 (III 336 b); *In De caelo et mundo*, II, c. 7, lect. 10, n. 12 (III 159 b).
19. c. 4, § 4 (PG 3, 700 A).

6. En todas las causas ordenadas esencialmente y no de modo accidental[20], el efecto no procede de la causa segunda sin la operación de la causa primera, como se demuestra en el libro *De causis*[21]. La mente humana se subordina esencial y no accidentalmente a la luz increada. Por lo tanto, la operación de la mente que constituye su efecto propio —es decir, el conocimiento de la verdad— no puede provenir de ella, a no ser que obre la primera luz increada. Pero la operación de ésta es, según parece, una iluminación. Y así se deduce lo mismo.

7. Del mismo modo que se relaciona la voluntad con el querer ordenado, se relaciona el intelecto con el entender recto. Por lo tanto, igual que la voluntad, como dice S. Agustín[22], no puede querer ordenadamente si no es ayudada por la gracia, tampoco el intelecto puede entender la verdad si no es iluminado por la luz divina.

8. Aquello para lo que se bastan nuestras fuerzas, como correr y edificar, lo apropiamos irreprensiblemente a ellas. En cambio, es reprochable que alguien atribuya a su ingenio el conocimiento de la verdad, sin tener en cuenta que, ciertamente, nos mandan atribuirlo a Dios, según aquello del *Eclesiástico* (51, 23): «Daré gloria al que me otorgó la sabiduría». Por lo tanto, nuestras fuerzas no se bastan para conocer la verdad. Y así se deduce lo mismo.

Razones en contra

1. La mente humana ha sido iluminada por la luz divina natural, según aquello del *Salmo*, 4, 7: «La luz de tu rostro, Señor, ha sido marcada en nosotros». Si esta luz, por ser creada, no es suficiente para conocer la ver-

20. La expresión latina es más precisa, dice: «per se et non secundum accidens».
21. prop. 1, nn. 15-18.
22. *Contra duas Epistulas Pelagianorum*, I, c. 3, n. 7 (PL 44, 553 y ss.); cfr. *De correptione et gratia*, c. 1, n. 2; c. 2, n. 3 (PL 44, 917).

dad, sino que se requiere una nueva iluminación, por la misma razón tampoco bastaría la luz sobreañadida, sino que se requeriría otra luz; y así hasta el infinito, el cual nunca se puede llenar: sería, pues, imposible conocer alguna verdad. Por lo tanto, es necesario mantenerse en la primera luz, o sea: la mente puede ver la verdad por la luz natural sin nada sobreañadido.

2. Del mismo modo que lo visible en acto es suficiente para mover la vista, lo inteligible –si es proporcionado– también es suficiente para mover el intelecto. Nuestra mente tiene en sí el intelecto agente, que puede convertir algo en inteligible en acto proporcionado a ella. Por lo tanto, no necesita una nueva iluminación para conocer la verdad.

3. Tal como se relaciona la luz material con la visión corporal, así se relaciona el intelecto con la visión intelectual. Cualquier luz material, aunque sea pequeña, hace que se vea algo, o por lo menos ella misma. Por consiguiente, también la luz intelectual, que es connatural a la mente, basta para conocer alguna verdad.

4. Toda obra artificial depende del conocimiento de alguna verdad, porque el principio de estas obras es una ciencia. Según S. Agustín[23], el libre arbitrio por sí mismo es capaz de algunas obras artificiales, como fabricar edificios y cosas similares. Por lo tanto, la mente, sin una nueva luz divina, basta para conocer algunas verdades.

Respuesta

1 La diferencia entre las potencias activas y pasivas es la siguiente: las pasivas no pueden pasar al acto de la propia operación, a no ser que sean movidas por sus ob-

23. Esa cita no es de S. Agustín, sino del Pseudo-Agustín, *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*, III, c. 4, n. 5 (PL 45, 1623). Cfr. *De ver.*, q. 24, a. 14, c.; *S. th.*, I-II, q. 109, a. 2, c; a. 5, c.

jetos[24], así por ejemplo, el sentido no siente si no es movido por el sensible; pero las potencias activas pueden obrar sin ser movidas por otro, como es patente en las potencias del alma vegetativa.

En general, el intelecto tiene una doble potencia: activa o intelecto agente, y pasiva o intelecto posible. Pero algunos dijeron que sólo el intelecto posible es una potencia del alma y, en cambio, el intelecto agente era una cierta sustancia separada. Esta es la opinión de Avicena[25], según la cual el alma humana no puede pasar al acto de su propia operación, que es el conocimiento de la verdad, si no es iluminada por una luz exterior, es decir: por aquella substancia separada que llaman intelecto agente.

2 Sin embargo, las palabras del Filósofo en el *De anima*[26] parecen dar a entender que el intelecto agente es una potencia del alma y, además, concuerda con la autoridad de la Escritura (*Ps.* 4, 7), que declara que estamos marcados por la luz inteligible, que el Filósofo equipara al intelecto agente. Por lo tanto, el alma tiene respecto a la operación intelectual, que es el conocimiento de la verdad, tanto la potencia activa como la pasiva. Por lo cual, del mismo modo que otras potencias activas naturales, unidas a sus correspondientes potencias pasivas, son suficientes para las operaciones naturales, así también el alma del hombre, que tiene la potencia activa y pasiva, es suficiente para percibir la verdad.

3 Puesto que toda potencia creada es finita, su eficacia estará limitada a determinados efectos y no podrá alcanzar algunos, a no ser que se le añada una nueva fuerza. Así pues, hay algunas verdades inteligibles, como los principios que el hombre conoce naturalmente y los que se deducen de éstos, a las cuales se extiende la eficacia del

24. En latín dice *activis*; hemos traducido por objetos, pues son éstos los que ponen en acto las potencias pasivas.
25. *De anima*, V, c. 5, f. 25rb, 31-51. Sobre este tema cfr. *C. gent.*, II, c. 76.
26. III, c. 5, 430 a 10-15.

intelecto agente; para conocer estos principios no se requiere una nueva luz inteligible, sino que basta la luz natural. Hay algunas cosas, en cambio, a las que no se extienden esos principios, como las que, siendo de fe, exceden la capacidad de la razón, y también los futuros contingentes y cosas por el estilo. La mente humana no puede conocerlas, si no es ilustrada por una nueva luz divina, sobreañadida a la luz natural.

4 Aunque no se necesita una nueva luz añadida para conocer aquellas cosas a las que se extiende la razón natural, se requiere, sin embargo, la operación divina; pues, además de la operación por la que Dios instituyó la naturaleza de las cosas y les dio a cada una las formas y potencias propias para que puedan ejercer sus operaciones, la obra de la Providencia también dirige y mueve las potencias de todas las cosas a sus actos propios[27]. De este modo todas las criaturas están sometidas al Gobierno divino, como los instrumentos se subordinan al gobierno del artista[28], o como las cualidades naturales a las potencias del alma vegetativa, según se dice en el *De anima*[29].

Por lo tanto, del mismo modo que por el calor natural se produce la digestión de acuerdo con una ley, que la misma naturaleza de la digestión impone al calor, y todas las potencias de los cuerpos inferiores obran en cuanto que son movidas y dirigidas por la potencias de los cuerpos celestes, así también todas las potencias activas creadas obran en cuanto que son movidas y dirigidas por el Creador. Por consiguiente, la mente humana necesita la operación divina en cualquier conocimiento de la verdad, pero no necesita una nueva luz para conocer lo natural, sino sólo su movimiento y dirección; en cambio, para conocer otras cosas, necesita una nueva iluminación. Y como Boecio habla de este segundo caso, dice: «En la medida que la luz divina se ha dignado iluminar el chispazo de nuestra mente».

27. Cfr. *S. th.*, I, q. 105, a. 5.
28. Cfr. *C. gent.*, III, c. 63.
29. ARISTÓTELES, *De anima*, II, c. 4, 416 b 27-29.

Soluciones a los argumentos

1. Aunque no somos suficientes para pensar por nosotros mismos sin la operación de Dios, sin embargo, no es necesario que se nos infunda una nueva luz en todos nuestros pensamientos.

2. Dios nos ilumina interiormente en el conocimiento natural, en cuanto causa en nosotros la luz natural y nos dirige a la verdad; en otras cosas, sin embargo, nos ilumina infundiendo también una nueva luz.

3. El ojo no recibe por la iluminación del sol una nueva luz que le sea connatural, gracias a la cual pueda hacer las cosas visibles en acto, como, por el contrario, sí la recibe nuestra mente por la iluminación del sol increado. Y por esta razón, el ojo siempre necesita la luz exterior, pero la mente no.

4. La luz inteligible, donde es pura como en los ángeles, ilumina sin dificultad todo lo conocido naturalmente, hasta tal punto que pueden conocer todas las cosas naturales. En nosotros, en cambio, está oscurecida por la unión con el cuerpo y las potencias corpóreas, y por esto, se hace difícil que podamos ver libremente la verdad, incluso las cognoscibles naturalmente, según aquello de *La Sabiduría* (9, 15): «El cuerpo corruptible agrava el alma, y el vivir en la tierra dificulta muchos pensamientos». Por consiguiente, no poseemos de modo absoluto la capacidad de conocer la verdad, ya que tenemos algunos impedimentos. Cada uno tiene más o menos esta capacidad, según tenga más o menos pura la luz inteligible.

5. Los cuerpos inferiores, aunque necesitan ser movidos por los cuerpos celestes para obrar, sin embargo, no precisan recibir nuevas formas para realizar sus operaciones propias. Y del mismo modo, tampoco la mente humana, que es movida por Dios para conocer lo naturalmente cognoscible, necesita ser iluminada por una nueva luz.

6. Como dice S. Agustín en *De Genesi ad litteram*[30], la mente humana es iluminada por Dios del mismo modo que el aire lo es por la luz del sol, que si faltase se producirían inmediatamente tinieblas. De modo semejante, Dios causa constantemente la luz natural en el alma, pues no es causa del obrar o del ser, sino de ambos. En efecto, el obrar constante de Dios en la mente consiste en causar en ella la luz natural y dirigirla. De este modo, y no de otro, la mente humana no obra sin la operación de la causa primera.

7. Sin la inspiración divina, la voluntad nunca puede querer ordenadamente, pero lo puede hacer sin la infusión de la gracia, aunque en este caso no sería meritorio. Igualmente, el intelecto no puede conocer ninguna verdad sin la ayuda de Dios[31], pero puede conocer verdades sin la infusión de una nueva luz, aunque no aquéllas que exceden el conocimiento natural.

8. Puesto que Dios causa en nosotros la luz natural, la conserva y la dirige para ver, también se le debe atribuir principalmente el conocimiento de la verdad; del mismo modo que la obra de arte se atribuya con mayor razón al artista que a la sierra.

Artículo 2: Posibilidad del conocimiento de Dios[32]

Se investiga si la mente humana puede llegar a conocer a Dios de algún modo, y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Aquello que en el grado más alto de nuestro conocimiento nos permanece desconocido, no se puede decir, de ningún modo, que es cognoscible para nosotros. Según dice Dionisio en *De mystica theologia*[33], en el grado más

30. VIII, c. 12 (CSEL XXVIII, I 250, 2-5).
31. En la respuesta se ha explicado en qué consiste esa ayuda.
32. Sobre este tema cfr. *In Sent.*, I, d. 3, q. 1, a. 1; *S. th.*, I, q. 12, a. 12.
33. c. 1, § 3 (PG 3, 1001 A).

alto de nuestro conocimiento nos unimos a Dios como a lo desconocido. Por lo tanto, Dios no es cognoscible de ningún modo.

2. Todo lo que se conoce, se conoce por alguna forma; pero, como dice S. Agustín[34], Dios escapa a cualquier forma intelectual humana. Por lo tanto, Dios no nos es cognoscible de ningún modo.

3. Entre el cognoscente y el objeto tiene que haber una cierta proporción, como entre cualquier potencia y su objeto. Pero entre nuestro intelecto y Dios no puede haber la más mínima proporción, como tampoco la hay entre lo finito y lo infinito[35]. Por tanto, no podemos conocer a Dios de ningún modo.

4. La potencia y el acto pertenecen al mismo género, puesto que dividen todo género de entes. Por tanto, ninguna potencia puede alcanzar un acto que no pertenezca a su género; por ejemplo, el sentido no puede conocer la substancia inteligible. Ahora bien, como Dios no pertenece a ningún género[36], no puede ser conocido por un intelecto perteneciente a algún género. Y este es el caso de nuestro intelecto.

5. Si se niega un principio, hay que negar también todas sus consecuencias. Como se dice en el *De anima*[37], la esencia de la cosa es el objeto propio del intelecto y el medio para demostrar su existencia y las demás características[38], porque es lo primero inteligible. Pero, como dice S. Juan Damasceno[39], no podemos conocer la esencia de Dios, por lo tanto, no podemos conocer absolutamente nada de El.

34. No se ha encontrado ese texto de S. Agustín. Ese mismo pensamiento de S. Agustín es citado en *In Sent.*, III, d. 24, q. 2, a. 1, arg. 10; *De ver.*, q. 2, a. 1, arg. 10.

35. Cfr. *S. th.*, I, q. 2, a. 2, arg. 3.

36. Cfr. *infra* q. 6, a. 3; *C. gent.*, I, c. 25; *S. th.*, I, q. 3, a. 5; *Compendium theologiae*, I, c. 12.

37. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 6, 430 b 28.

38. Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I, c. 8, 75 b 31; II, c. 10, 94 a 11-14; *De anima*, I, c. 1, 402 b 25; SANTO TOMÁS, *In De an.*, I, lect. 2, n. 29.

39. *De fide ortodoxa*, I, c. 2 (PG 94, 793 B).

Razones en contra

1. Se dice en *Rom.* 1, 20: «Las cosas invisibles de Dios, su sempiterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas que El mismo ha hecho».

2. Y en *Ier.* 9, 24: «El que se glorie, gloríese en esto: en conocerme a Mí». Pero esta gloria sería vana si no pudiésemos conocer a Dios. Por lo tanto, podemos alcanzar este conocimiento.

3. Como dice S. Agustín en el *De Trinitate*[40], no puede amarse lo que no se conoce. Pero, como se nos manda amar a Dios, tiene que ser posible el conocerle, porque, de otro modo, se nos mandaría algo imposible.

Respuesta

1 Algo se puede conocer de dos maneras: por la forma propia, como el ojo ve la piedra por la especie de piedra[41]; y por la forma de otro semejante a él, como se conoce la causa por su semejanza con el efecto, y el hombre por la forma de su imagen. A su vez, el conocimiento por la forma propia puede ser de dos maneras: por una parte, cuando la forma es la cosa misma, y éste es el caso de Dios que se conoce a sí mismo por su esencia, e igualmente los ángeles; y por otra, cuando la forma es tomada del objeto, ya sea por abstracción, como cuando la forma es más inmaterial que la cosa —por ejemplo, la forma de piedra que se abstrae de la piedra—, ya sea impresa en el intelecto por el objeto, como cuando la cosa es más simple que la semejanza por la cual se conoce. De este último modo, dice Avicena[42], conocemos a las inteligencias: por las especies que imprimen en nosotros.

40. Cfr. *De Trinitate*, VIII, c. 4, n. 6, y XIII, c. 20, n. 26 (PL 42, 951 y 1036).

41. Especie impresa en el sentido de la vista, en este caso. En el contexto gnoseológico, Santo Tomás entiende por *species*, la forma intencional poseída por el cognoscente; es decir: la forma mediante la que se conoce el objeto.

42. *De anima*, V, c. 5, f.25rb. Cfr. *S. th.*, I, q. 84, a. 4.

Nuestro intelecto en esta vida tiene una determinada disposición respecto a las formas abstraídas de los sentidos, pues, como se dice en el *De anima*[43], el intelecto se relaciona con los fantasmas[44] como la vista con los colores. Por lo tanto, en su estado actual nuestro intelecto no puede conocer a Dios por su forma, o sea, por la propia esencia divina. De ese modo, en cambio, lo conocen los bienaventurados en la Patria.

2 Además, cualquier semejanza que Dios imprimiese en el intelecto humano no sería suficiente para dar a conocer su esencia, puesto que excede infinitamente a cualquier forma creada; por lo cual, Dios no puede ser accesible al intelecto por formas creadas, como dice S. Agustín[45]. Tampoco en esta vida conocemos a Dios mediante formas puramente inteligibles que sean semejanza de El mismo, pues, como se ha dicho, nuestro intelecto se relaciona connaturalmente con los fantasmas[46]. Por todo esto, queda claro que solamente podemos conocer a Dios mediante la forma de sus efectos.

Ahora bien, hay dos tipos de efectos: los que se adecúan a la virtud de su causa y permiten conocerla plenamente y, por lo tanto, dan a conocer su quididad; y los que carecen de esta adecuación. Estos no permiten cono-

43. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 7, 431 a 14.

44. El término *phantasmata* (los fantasmas) es un tecnicismo de la filosofía aristotélica, que fue recogido y reelaborado por Santo Tomás. Este término es clásico en filosofía y por eso lo mantenemos en nuestra traducción. El fantasma es el producto más elaborado de la sensibilidad humana: una imagen sensible en la que se integran percepciones actuales de diversos sentidos, datos aportados por la memoria, etc.

La conclusión que va a sacar Santo Tomás se basa precisamente en la naturaleza sensible del fantasma: en esta vida necesitamos de fantasmas para conocer —como la vista de colores para ver—, y de Dios no podemos tener una imagen sensible adecuada.

45. No se ha encontrado esta cita.

46. Santo Tomás desecha la hipótesis de que podamos conocer a Dios a través de formas que existiesen separadas de la materia, como serían los ángeles o las formas puras de algunos platónicos. Para rechazar esta posibilidad, el Doctor de Aquino se apoya en la naturaleza del intelecto humano: conocemos porque abstraemos las formas a partir de lo sensible y no porque alcancemos formas puras separadas.

cer plenamente la virtud de su causa y, por tanto, tampoco su esencia, sino sólo que existe.

El conocimiento del efecto es principio para conocer que la causa existe, y de modo paralelo el conocimiento de la quididad de la causa se obtiene al conocer su forma. De este modo se relacionan todos los efectos con Dios y, por lo tanto, en esta vida sólo podemos llegar a conocer que existe. Sin embargo, entre los que captan simplemente la existencia de la causa también hay una gradación de conocimiento, ya que la causa se conoce más perfectamente, cuando más se aprehende —a partir del efecto— la relación de la causa al efecto.

3 Esta relación, en el efecto desproporcionado a la capacidad de la causa, puede considerarse de triple modo: en cuanto al proceso del efecto a partir de la causa, en cuanto a lo que el efecto llega a asemejarse a ella, y en cuanto a lo que le falta para asemejarse perfectamente. Y así, de un triple modo también, la mente humana avanza en el conocimiento de Dios, aunque no llegue a conocer qué es, sino sólo que existe. Primero en cuanto va conociendo más perfectamente su eficacia en la creación de las cosas. Segundo, en cuanto se le conoce como causa de los efectos más nobles, pues cuando produce algo semejante a El deja más patente su eminencia. Tercero, en cuanto se le conoce como más y más alejado de sus efectos. Por esto, dice Dionisio en el *De divinis nominibus*[47] que Dios se conoce por ser causa de todas las cosas, por excederlas y por ser remoto a ellas.

4 La mente humana se ve máximamente ayudada para avanzar en este conocimiento, cuando su luz natural es reforzada por una nueva iluminación; como, por ejemplo, la luz de la fe y los dones de sabiduría y entendimiento, permiten a la mente elevarse en la contemplación por encima de sus posibilidades naturales, en cuanto que por ellos conoce que Dios está por encima de todo lo que puede com-

prender naturalmente. Pero, como no penetra suficientemente para ver su esencia, se dice que de algún modo es deslumbrada por una luz eminente; y a este respecto se dice en *Gen.* 32, 30: «Vi a Dios cara a cara», y en la *Glossa*[48] de S. Gregorio: «La mirada del alma, cuando se dirige hacia Dios, es rechazada por el brillo de su inmensidad».

Soluciones a los argumentos

1. Se dice que en el límite de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido, porque cuando la mente conoce que la esencia de Dios está por encima de todo lo que puede aprehender en esta vida, entonces descubre máximamente que ha avanzado en el conocimiento; y así, aunque su esencia permanezaca oculta, se sabe, sin embargo, que existe.

2. De que Dios escape a cualquier forma de nuestro intelecto, se concluye que no puede conocerse qué es, sino sólo qué existe, como ya se ha dicho.

3. La proporción no es más que la relación entre dos cosas que convienen en algo, según convengan o difieran. Puede haber conveniencia de dos maneras:

1) Cuando convienen en el mismo género de cantidad o cualidad, como, por ejemplo, la relación entre dos superficies o dos números, en cuanto que uno excede al otro o lo iguala; o también entre dos temperaturas. De este modo no puede haber proporción entre Dios y las criaturas, porque no convienen en el género.

2) Cuando convienen en algún orden, y de este modo se toma la proporción entre la materia y la forma, entre el agente y lo hecho, y otras cosas por el estilo. Esta es la proporción que se requiere entre la potencia cognoscente y lo cognoscible, porque lo cognoscible es como el acto de la potencia del cognoscente.

48. *Glossa ord.*, i.h.l. Cfr. S. GREGORIO, Moralia XXIV, c. 6, n. 12 (PL 76, 292 D).

De este modo, hay proporción de la criatura a Dios, como de lo causado a la causa del cognoscente a lo cognoscible[49]. Pero, a causa del exceso infinito del Creador sobre la criatura, no hay una proporción de la criatura al Creador, tal que pueda recibir la influencia divina según todo su poder, o conocerlo perfectamente, como Dios se conoce a Sí mismo.

4. El intelecto y lo inteligible pertenecen a un mismo género, como potencia y acto. Dios, aunque no se incluye en el género de los inteligibles como comprendido en él y como participante de la naturaleza de este género, sin embargo, se incluye como principio. Por otra parte, los efectos de Dios pertenecen al género de lo inteligible; por tanto, se le puede conocer a través de los efectos de esta vida, y por esencia en la Patria.

Además, según parece, algo se dice inteligible más por remoción que por afirmación. Por esto, se afirma que algo es inteligible en cuanto que está inmune o separado de la materia. Y como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia*,[50] aunque nuestras afirmaciones sobre Dios son inconsistentes, las negaciones sí se verifican.

5. Cuando algo no se conoce por su forma, sino por su efecto, la forma de éste substituye a la forma de la cosa misma, y a partir del efecto se puede conocer la existencia de la causa.

Artículo 3: Dios no es lo primero conocido[51]

Se investiga si Dios es lo primero que conoce la mente humana; y parece que sí por los siguientes *argumentos*:

1. El ojo conoce antes la luz que el objeto que ve gracias a ella, y el intelecto los principios antes que las con-

49. Cfr. *In Sent.*, III, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3; *S. th.*, I, q. 12, a. 1, ad 4.
50. c. 2, § 3 (PG 3, 141 A).
51. Cfr. *S. th.*, I, q. 88, a. 3.

clusiones; igualmente, aquello en lo que otras cosas son conocidas y por lo que juzgamos acerca de todo lo que conocemos, tiene que ser lo primero conocido por nosotros.

Como dice S. Agustín en el *De Trinitate*[52] y en el *De vera religione*[53], todas las cosas son conocidas en la verdad primera, y en ella misma juzgamos de todo. Por lo tanto, la verdad primera —Dios— es lo primero que conocemos.

2. Como dice el *De causis*[54], cuando hay varias causas ordenadas, la primera influye más en el efecto que la segunda y lo abandona en último lugar. Como la ciencia humana es causada por las cosas, lo cognoscible o inteligible es causa del entender de la mente; y por lo tanto, el primer inteligible influye más en la mente. Y como el efecto que produce lo inteligible en el intelecto en cuanto tal es entender, Dios —primer inteligible— es lo primero que conocemos.

3. En todo conocimiento en el que lo primero y más simple se conoce antes, lo primerísimo y simplicísimo se conocerá en primer lugar. Según parece, lo primero que se presenta al conocimiento humano son las cosas primeras y más simples, porque el ente, como dice Avicena[55], es lo primero que cae en el conocimiento humano; y el ser es la primera cosa creada[56]. Por lo tanto, lo primero que se presenta a la mente humana es Dios, que es simplicísimo y el primero absolutamente.

4. El fin, que es lo último que se consigue, es, sin embargo, lo primero en la intención. Por lo tanto, Dios, que es el último fin de la voluntad y al que se ordenan todos los demás fines, es lo primero en la intención. Y como no puede serlo si no es conocido, Dios necesariamente es lo primero que se presenta al conocimiento.

52. IX, c. 7, n. 7, n. 12 (PL 42, 967). Cfr. también XII, c. 2, n. 2; XIV, c. 15, n. 21 (PL 42, 999.1052); *Confess.* XII, c. 25, n. 35 (CSEL XXXIII, 336, 2-6); *De civ. Dei*, XI, c. 27 (CSEL XXXX, P. I, 553, 5-8).
53. c. 31, n. 57 y ss. (PL 34, 147 y ss.).
54. prop. 1, nn. 3-8 y 12-15.
55. *Met.*, I, c. 6, f. 72 b, 32-35.
56. Cfr. *De causis*, prop, 4, n. 37.

5. Lo que no necesita una preparación para que obre sobre él un agente, cae antes bajo la operación de este agente que aquello que requiere preparación; por ejemplo, la madera ya cortada puede ser utilizada para hacer bancos antes que la no preparada.

Para que el intelecto posible pueda entender las cosas sensibles, deben ser abstraídas previamente de la materia por el intelecto agente. Pero Dios está por sí mismo máximamente separado de la materia; por tanto, será entendido por el intelecto posible antes que las cosas sensibles.

6. El hombre conoce en primer lugar las cosas que se conocen naturalmente y las que no se pueden pensar que no sean. El conocimiento de la existencia de Dios, como dice S. Juan Damasceno[57], está impreso naturalmente en todos los hombres; y según S. Anselmo[58], no se puede pensar que Dios no exista. Por estas razones, Dios es lo primero que conocemos.

Razones en contra

1. Según el Filósofo[59], todo conocimiento humano se inicia en los sentidos. Y como Dios es lo más lejano a los sentidos, no es lo primero conocido por nosotros, sino lo último.

2. También según el Filósofo[60], nosotros conocemos antes y mejor lo que absolutamente considerado es inferior y menos cognoscible[61]. Pero las criaturas de suyo son inferiores y menos cognoscibles (*notae*) que el mismo Dios, que, por tanto, no es lo primero que conocemos.

57. *De fide orthodoxa*, I, c. 1 (PG 94, 789 B).
58. *Proslogion*, c. 3, p. 103, 3. Cfr. *De ver.*, q. 10, a. 12.
59. Cfr. *Anal. post.*, II, c. 19, 100 a 3-11, b 3-5.
60. Cfr. *Anal. post.*, I, c. 2, 71 b 33-72 a 5; *Phys.*, I, c. 1, 184 a 16-21; *Met.*, VII, c. 4, 1029 b 3-12; *Eth. Nic.*, I, c. 2, 1095 b 2.
61. Traducimos *secundum naturam* por *absolutamente considerado*. Aristóteles quiere señalar que, aunque las cosas materiales sean de suyo menos cognoscibles, para nosotros —seres corpóreos— son lo primero y más conocido.

3. Lo que se promete como último premio no precede a todo mérito. Y como el conocimiento de Dios se nos ofrece como última recompensa, no puede ser lo primero que conocemos.

Respuesta

1 Algunos[62] opinaron que lo primero que la mente humana conoce en esta vida es el mismo Dios, Verdad primera; y gracias a esto se conocen todas las demás cosas. Pero esto parece que es falso, porque la bienaventuranza humana consiste precisamente en conocer a Dios por esencia; y si fuese cierta esta opinión, todo hombre sería ya bienaventurado.

Además, como todas las cosas que se digan sobre la esencia divina son lo mismo[63], nadie se equivocaría en lo que dijese de Dios, lo cual —por la experiencia— se ve que es evidentemente falso.

Por otra parte, lo que el intelecto conoce en primer lugar debe ser absolutamente cierto, y de ahí que esté seguro de que lo entiende. Pero éste, evidentemente, no es el caso que nos ocupa. Y además esta opinión está en contra de la autoridad de la Escritura, que dice (*Ex.* 33, 20): «El hombre no puede verme y vivir».

2 Otros[64] sostuvieron que lo primero que conocemos en esta vida no es la esencia divina, sino el influjo de su misma luz; y según esto, Dios es también lo primero que conocemos. Esta postura tampoco se puede sostener, porque la primera luz infundida por Dios en la mente es la

62. B. Decker indica que no se sabe qué teólogos anteriores a Santo Tomás enseñaron esta doctrina. Sin embargo, puede señalarse que se trata de una doctrina implícita en la tradición agustiniana, que está en la base de la teoría de la iluminación; con Enrique de Gante pasaría a ser una tesis explícita. Cfr. BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, p. 51.

63. En Dios todo se identifica, y en este sentido se debe entender la afirmación del texto. Pero respecto a nosotros, cada una de las facetas de su simplicísima esencia nos da a conocer diversos aspectos.

64. Los que sostienen la doctrina de la iluminación: cfr. la primera nota del a. 1, p. 70.

luz natural, por la que se constituye la potencia intelectiva. Esta luz no es lo primero conocido ni el medio por el que se conoce su propia esencia, puesto que se necesita mucha investigación para llegar a conocer lo que es el intelecto. Además tampoco es el conocimiento por medio del cual se conoce si la inteligencia existe, porque somos conscientes de que tenemos inteligencia, sólo en cuanto percibimos que entendemos, como demuestra el Filósofo en la *Ethica*[65]. En efecto, nadie entiende que entiende, sino en cuanto que conoce algo inteligible. Por esta razón, es patente que el conocimiento de algo inteligible precede al conocimiento de la existencia de la inteligencia. Por tanto, el influjo de la luz inteligible natural no puede ser lo primero que conocemos, y mucho menos puede serlo el influjo de cualquier otra luz.

3 Para resolver esta cuestión hay que tener en cuenta que *lo primero conocido* por el hombre se puede considerar de dos maneras: según el orden de las diferentes potencias, o según el orden de los objetos de una misma potencia.

En cuanto al primer modo, lo cognoscible por los sentidos es *lo primero conocido*, aun antes que lo cognoscible por el intelecto, es decir, lo singular o sensible inteligible[66] porque cualquier conocimiento intelectual tiene su inicio en los sentidos.

En cuanto al segundo modo, *lo primero conocido* por cualquier potencia es su objeto propio. Y como en el intelecto humano hay una potencia activa y otra pasiva, el objeto de la pasiva —el intelecto posible— será aquello que es puesto en acto por la potencia activa —el intelecto agente—, porque la potencia pasiva debe ser proporcionada a la correspondiente activa[67]. El intelecto agente

65. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, IX, c. 9, 1170 a 31-b; cfr. *De veritate*, q. 10, a. 8, c.

66. *Sensible inteligible* es el modo de designar al ente sensible singular en cuanto objeto posible de conocimiento intelectual.

67. El texto dice «quia potentiae passivae debet respondere proprium activum». Traducimos *proprium activum* por (potencia) *activa*, pués en este caso el principio activo es una potencia (el intelecto agente), pero no siempre es asi: el *activum proprium* del ojo es la luz.

no convierte en inteligibles las formas separadas, que son inteligibles por sí mismas, sino las formas que abstrae a partir de los fantasmas. Y por esto, nuestro intelecto entiende en primer lugar este tipo de formas.

4 Entre éstas son anteriores las que se presentan en primer lugar al intelecto que abstrae, es decir, las formas que comprenden más cosas, ya sea como un todo universal o como un todo integral[68]. Así pues, lo más universal es conocido primero por el intelecto, y el compuesto antes que sus componentes, como lo definido antes que las partes de la definición.

También a nivel sensible los singulares más comunes son conocidos primero, en cuanto que el sentido se asemeja en cierto modo al intelecto, pues también recibe lo abstraído en cierto modo de la materia. Así por ejemplo, se conoce antes este cuerpo que este animal[69].

Por estas razones, es patente que Dios y las otras sustancias separadas no pueden ser, de ningún modo, lo primero conocido, sino que se llegan a entender a partir de otras cosas, como se dice en *Rom.* 1, 20: «Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas».

Soluciones a los argumentos

1. De estas palabras de S. Agustín y otras similares no se puede deducir que la misma verdad increada sea el

68. Un todo universal es aquél que está en cada una de sus partes según toda su esencia y virtud; y por tanto, se predica propiamente de cada una de ellas. Así por ejemplo, animal respecto a hombre y caballo. Un todo integral, en cambio, es aquél que no está en sus partes ni según toda su esencia, ni según toda su virtud. No se puede predicar, por consiguiente, de cada parte; pero sí se puede de todas a la vez, aunque de modo impropio. Así por ejemplo, se podría decir que los cimientos, paredes, etc. son la casa. Sobre este tema cfr. *In Sent.*, I, d. 19, q. 4, aa. 1 y 2; y *S. th.*, I, q. 77, a. 1, ad 1.

69. Cfr. ARISTÓTELES, *De an.* II, c. 12, 424 a 17-19; III, c. 12, 434 a 29; *Phys.*, I, c. 1, 184 b 12-14. S. TOMAS, *In De an.*, II, c. 3, lect. 5, n. 428; III, c. 8, lect. 13, n. 792; c. 12, lect. 17, n. 850; *In Phys.*, I, c. 1, lect. 1, nº 11.

principio próximo por el que conocemos y juzgamos; sino que lo hacemos por la luz ínsita en nosotros que es una semejanza suya[70]. Sin embargo, esta luz recibe su eficacia de la luz primera; igual que, en las demostraciones, los primeros segundos sólo demuestran en cuanto se basan en los principios primeros.

Por otra parte, tampoco es necesario que esta luz impresa en nosotros sea lo primero que conocemos, porque es lo que nos permite conocer otras cosas, pero no como medio de conocimiento, sino como aquello que hace que algo sea cognoscible[71]. Por lo tanto, sólo es necesario que se conozca en los mismos cognoscibles, igual que tampoco es necesario que el ojo vea antes la luz que el color iluminado.

2. En un conjunto de causas ordenadas no todas influyen del mismo modo en el efecto último. Por lo tanto, no es necesario que el primer inteligible influya de tal modo en el intelecto humano que éste lo entienda, sino que basta con que le dé la potencia intelectual.

También se puede responder diciendo que aunque Dios —absolutamente hablando— es el primer inteligible, sin embargo, respecto a nosotros no es lo primero en el orden de los inteligibles.

3. Aunque lo primero que conocemos es lo que el intelecto abstrae en primer lugar de los fantasmas —como el ente y lo uno—, sin embargo, no es preciso que ocurra lo mismo respecto a lo que, siendo absolutamente lo primero, no es objeto propio del intelecto, como es el caso que no ocupa.

4. Aun siendo Dios el fin último en la ejecución y lo primero en la intención del apetito natural, no es necesario que sea lo primero conocido por la mente humana ordenada a ese fin, sino sólo por el que la ordena, como

70. Cfr. *De ver.*, q. 10, a. 11, ad 12; *Quodl.* X, q. 4, a. 1; *S. th.*, I, q. 12, a. 11, ad 3; q. 84, a. 5; q. 88, a. 3, ad 1.
71. Cfr. *S. th.*, I, q. 84, a. 5, c; q. 88, a. 3, ad 1.

sucede también con otras cosas que tienden a su fin por apetito natural.

Sin embargo, Dios es conocido y buscado desde el principio de un modo vago, en cuanto la mente apetece ser feliz y vivir bien, y esto sólo lo alcanza cuando posee a Dios.

5. Las substancias separadas, efectivamente, no necesitan ser abstraídas para que el intelecto posible las entienda. Sin embargo, no son inteligibles merced a la luz de nuestro intelecto agente, y por eso, no son lo primero que conocemos: sólo es objeto de nuestro intelecto lo que puede ser convertido en inteligible por la luz del intelecto agente, de modo semejante a como el objeto de la vista es lo que se hace visible por la luz corporal.

6. La proposición «Dios existe» —considerada en sí misma—es de suyo evidente[72], porque la esencia de Dios es su ser; y en este sentido se deben entender las palabras de S. Anselmo. Pero no es cognoscible inmediatamente por nosotros, porque no vemos la esencia divina. Sin embargo, se dice que el conocimiento de la existencia de Dios nos es innato, en cuanto que podemos llegar a él fácilmente a partir de los principios innatos que poseemos[73].

Artículo 4: Imposibilidad de conocer la trinidad con la sola razón[74]

Se investiga si la mente humana puede llegar a conocer con la razón natural la divina Trinidad; y parece que sí por los siguientes *argumentos*:

72. La expresión latina «per se notum» es más precisa.

73. Cfr. *S. th.*, I, q. 2, a. 1. Hay una evolución —al menos terminológica— en el pensamiento de Santo Tomás, pues en el texto de la *S. th.* no habla de principios innatos (*principia innata*) sino de verdades o principios que nos son más manifiestos (*magis nota quoad nos*).

74. Textos paralelos: *In Sent.*, I, d. 3, q. 1, a. 4; *De ver.*, q. 10, a. 13; *S. th.*, I, q. 32, a. 1.

1. El primer ente debe poseer en el máximo grado todo lo que conviene al ente en cuanto tal. La trinidad conviene al ente en cuanto ente, porque —como dice S. Agustín[75]— en todos los entes hay un modo, una especie y un orden[76]. Por lo tanto, mediante la razón natural se puede llegar a que en Dios hay una trinidad.

2. A Dios no se le puede negar ninguna perfección; y puesto que el tres —como se dice en el *De caelo et mundo*[77]— es el número que indica perfección en cualquier cosa, también hay que decir de Dios que es trino. Y así, se concluye lo mismo que antes.

3. Toda desigualdad se reduce a una igualdad superior[78], como la multitud a la unidad. Entre Dios y el primer ente creado hay desigualdad; por lo tanto, es necesario que haya una igualdad anterior. Y como sólo puede haber igualdad donde hay pluralidad, es necesario que haya cierta pluralidad en Dios.

4. La procesión de las criaturas a partir de Dios es equívoca[79], y puesto que todo lo que es equívoco se reduce a algo unívoco, se concluye que antes de la generación equívoca tiene que haber una procesión unívoca, en la que Dios proceda de Dios, y se origine la trinidad de Personas.

5. Ningún bien se posee agradablemente, si no es en compañía de otros. Y puesto que en Dios hay desde

75. *De natura boni*, c. 3, CSEL XXV P. II 856, 19-21.

76. Son como tres bienes generales que, según S. Agustín, Dios pone en las cosas.

77. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, I, c. 1, 268 a 9-13.

78. Cfr. BOECIO, *De institutione arithmetica*, II, c. 1. p. 77, 15-18.

79. Generación equívoca es aquella en que el generante y el engendrado son de distinta especie. En la Edad Media ponían el ejemplo de los gusanos que se engendran a partir del estiércol. En general, toda producción artística y técnica es una generación equívoca, por ejemplo, un ingeniero y su puente.

Generación unívoca es aquella en que el generado y el generante son de la misma especie: un hombre y su hijo.

En Dios, la generación del Hijo es unívoca, y la creación es una generación equívoca.

siempre una agradabilísima posesión del bien, también desde siempre hay en El un acompañamiento, que tiene que ser de Personas divinas, porque ninguna criatura es eterna. Y por esta razón, se concluye que en la deidad tiene que haber varias Personas.

6. Mediante la razón natural se puede llegar a saber que Dios es inteligente; y por serlo, debe concebir palabras, porque eso lo hacen todos los seres inteligentes. Por lo tanto, mediante la razón natural, se puede conocer que existen la generación del Hijo[80], y por la misma razón, la procesión del amor.

7. Ricardo de San Víctor dice en el *De Trinitate*[81]: «Creo con certeza que para explicar cualquier cosa que sea necesaria y no probable, no faltarán verdaderamente argumentos también necesarios». Pero que Dios es uno y trino es necesario, porque es eterno. Por lo tanto, se puede concluir lo mismo que antes.

8. Los platónicos, que sólo conocieron a Dios mediante la razón, dijeron que en El había al menos dos personas: Dios Padre y la Mente engendrada por El, que contiene las ideas de todas las cosas[82]; pero nosotros atribuimos esto al Hijo. Por lo tanto, se puede conocer la pluralidad de personas con la razón natural.

9. El Filósofo dice en el *De caelo et mundo*[83] que «por este número (el tres) nos movemos a dar gloria a Dios creador». Luego podemos concluir lo mismo que antes.

10. En esta vida no podemos conocer, de ningún modo, la esencia divina, sino sólo su existencia[84]. Pero de algún modo —por la fe— conocemos que Dios es trino y uno; por lo tanto, esto no pertenece a la esencia divina, sino a

80. El Hijo es el Verbo (palabra) del Padre.
81. I. c. 4 (PL 196, 892 C).
82. Cfr. infra, q. 3, a. 4, c.
83. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, I, c. 1, 268 a 14.
84. Traducimos *quid est* por *esencia* y *an est* por *existencia*, como es habitual en este contexto.

la existencia. Y puesto que podemos conocer la existencia de Dios mediante la razón natural, también podemos saber que es uno y trino.

Razones en contra

1. Como se deduce de *Heb.* 11, 1, la fe versa sobre lo que no se presenta a la razón. Que Dios es uno y trino es un artículo de fe; por lo tanto, la razón no se basta para llegar a conocer esta verdad.

2. Toda argumentación de razón natural se basa en unos primeros principios conocidos por sí mismos[85]. La unidad y trinidad de Dios no puede deducirse a partir de estos principios, que se captan por los sentidos, porque en el ámbito sensible no hay nada semejante a tres sujetos[86] de una única esencia. Por esto, la razón no puede conocer la trinidad de Personas.

3. S. Ambrosio[87] afirma: «me es imposible conocer el misterio de la generación[88]: la mente falla y enmudece no sólo mi voz, sino también la de los ángeles». Por lo tanto, la razón natural no basta para conocer la generación divina; y como consecuencia, tampoco la trinidad de Personas.

Respuesta

La unidad y trinidad de Dios sólo se puede creer, pues no es posible demostrarla de ningún modo, aunque se pueden encontrar algunas razones no necesarias ni muy probables, a no ser para el creyente.

85. En algunos códices, en vez de «naturaliter cognitis» dice «per se notis».
86. En latín utiliza la palabra *suppositum*, término técnico que quiere decir sujeto subsistente.
87. *De fide*, I, c. 10, n. 64 (PL 16, 565D-566A).
88. Se refiere a las procesiones intratrinitarias.

Esto es evidente, porque —como ya hemos visto[89]— en esta vida conocemos a Dios a partir de sus efectos; por lo cual, mediante la razón natural, sólo podemos captar lo que de El queda reflejado en las criaturas[90]; como por ejemplo: aquello que muestra su causalidad y su eminencia sobre lo creado, y lo que remueve de Dios los aspectos de imperfección que tienen sus efectos.

Pero la trinidad de Personas no se puede conocer basándose en la causalidad divina, porque ésta es común a toda la Trinidad; ni tampoco por remoción. Por tanto, de ningún modo puede demostrarse que Dios es trino y uno.

Soluciones

1. Lo que en las criaturas es múltiple, en Dios es una única cosa[91]. Y así, aunque en cualquier ente haya una cierta trinidad, de esto no se puede concluir necesariamente que en Dios también se pueda hacer una triple distinción, excepto que sea una distinción de razón[92]; pero la pluralidad que resulta de esto no es suficiente para distinguir las Personas[93].

2. Dios también posee la perfección ternaria en la unidad de su esencia, pero no porque la misma esencia se numere, sino porque contiene en su virtud la perfección de todo número, como se dice en la *Arithmetica* de Boecio[94].

89. Cfr. a. 1.
90. Hemos traducido «ex habitudine effectum ad ipsum» por «lo que de El queda reflejado en las criaturas».
91. Por ejemplo: en Dios se identifican su entender y querer; mientras que en las criaturas son distintos.
92. En efecto, en Dios la distinción entre el modo, la especie y el orden sólo puede ser de razón.
93. Las Personas divinas se distinguen por una oposición de relación (cfr. *S. th.*, I, qq. 27, 28 y 29).
94. II, c. 8, p. 93, 7-9.

3. Prescindiendo de la distinción de las Personas, también hay igualdad en Dios, en cuanto que su potencia se equipara a su sabiduría[95].

También[96] se puede responder diciendo que en la igualdad hay que considerar dos cosas: la pluralidad de sujetos (*supposita*) entre los que se establece una relación, y la unidad de la cantidad, que es la razón de la igualdad[97]. Ahora bien, la reducción de la desigualdad a la igualdad no se hace según la pluralidad de sujetos, sino por razón de la causa, porque del mismo modo que la unidad es causa de la igualdad, así también la desigualdad es causa de la pluralidad. Por tanto, es necesario que la causa de la igualdad sea anterior a la de la desigualdad. Pero esto no ha de entenderse como si antes de cualquier desigualdad tuviese que haber algunas cosas iguales, pues entonces en el orden de los números habría algo anterior a la unidad y a la dualidad, pues son desiguales; o también ocurriría que en la misma unidad se encontraría la pluralidad.

4. Aunque todo lo que es equívoco se reduzca a algo unívoco, sin embargo, no ocurre esto con la generación, puesto que la generación equívoca se reduce al generante, que en sí es unívoco; pero no a la generación unívoca.

En las cosas naturales vemos que las generaciones equívocas son superiores a las unívocas, porque las causas equívocas influyen sobre toda especie, pero no así las unívocas, que sólo influyen sobre un individuo; por lo que se pueden considerar como instrumentos de las causas equívocas, de modo similar a como los cuerpos inferiores lo son de los cuerpos celestes.

95. En algunas ediciones esta frase está invertida.

96. Los dos párrafos siguientes son bastante confusos: disputan las ediciones, quizás por error de los copistas. Hemos seguido el texto de la Decker, sin especificar todas las pequeñas variantes.

97. Sobre este tema (la unidad de la cantidad es causa de la igualdad) cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, V, c. 15, 1021 a 12; SANTO TOMÁS, *C. gent.*, I, c. 62.

5. El hombre no puede tener una vida agradable sin compañía, porque no se basta por sí solo para todas las cosas. Por esta razón, los animales que se bastan respecto a todas las cosas, no necesitan la comunidad de vida, y son solitarios.

Dios, por ser máximamente autosuficiente, es sumamente feliz, aunque no hubiera en El distinción de Personas.

6. En Dios se identifican el sujeto que entiende y la potencia de entender; por lo cual, del hecho de que entienda no se puede deducir que el concepto sea realmente distinto de El mismo; como, en cambio, sí ocurre en nosotros. Y para que haya trinidad de Personas, se requiere una distinción real.

7. El verdadero sentido de las palabras citadas se entiende al leer la frase siguiente del texto: «aunque acontezca que nuestro ingenio no los descubra». Todas las cosas necesarias son, en sí mismas, conocidas directamente o a través de otras cosas; pero no es necesariamente así respecto a nosotros.

Por esta razón, no podemos encontrar con nuestro ingenio razones necesarias para probar todas las cosas necesarias.

8. La opinión de los platónicos —en cuanto a la verdad, aunque lo parezca, si nos fijamos sólo en las palabras. En efecto, no dicen que aquella Mente sea de la palabras. En efecto, no dicen que aquella Mente sea de la misma esencia que Dios Padre, sino que es una susbtancia separada que procede de El. Y también ponían una tercera hipóstasis: el alma del mundo, como se puede ver por lo que decía Macrobio[98]. Y puesto que llaman dioses a todas las sustancias separadas, también llamaron así a estas tres, como dice S. Agustín en el *De civitate Dei*[99].

98. *Comm. in Somnium Scipionis*, I, c. 2, n. 14-16; c. 6, n. 20.
99. X, c. 29; CSEL XXXX P. I, 496, 7-10.

Por otra parte, no hablaron de una persona que se pueda asimilar al Espíritu Santo, como hicieron respecto al Padre y al Hijo. En efecto, el alma del mundo no es el nexo entre las otras dos hipóstasis, como lo es el Espíritu Santo entre el Padre y el Hijo[100]; y por esto dicen algunos autores que fallan en el tercer signo, es decir, en el reconocimiento de la tercera persona[101].

También se puede responder a la objeción diciendo —como es más común[102]— que los platónicos conocieron dos personas en cuanto a la apropiación de la potencia y sabiduría al Padre y al Hijo respectivamente[103], pero no en cuanto a lo propio de cada persona[104]. Sin embargo, la bondad, que se apropia al Espíritu Santo, se refiere sobre todo a los efectos que ellos no conocieron.

9. Aristóteles no quiere decir que Dios debería ser glorificado como trino y uno, sino que era honrado por los antiguos con sacrificios y oraciones ternarios, a causa de la misma perfección del número tres.

10. Todas las perfecciones divinas[105] son una sola cosa en la simplicidad de su esencia. Pero lo que en Dios es uno, en nuestro intelecto es múltiple; y por esto podemos captar unos aspectos sin los otros.

En esta vida no podemos conocer la esencia (*quid est*) de ninguna perfección divina, sino sólo su existencia (*an est*), y no siempre se conocen todas; como por ejemplo, si alguien conociese que Dios es sabio, pero no omnipotente.

Semejantemente, se puede conocer la existencia de Dios por la razón natural, pero no su unidad y trinidad.

100. Algunos autores como Pedro Lombardo, pensaban que los platónicos habían considerado al Espíritu Santo como alma del mundo.

101. Cfr. S. AGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum* II, c. 25 (PL 34, 604); PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Rom.*, c. 1, 20 (PL 191, 1328 C-D).

102. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Rom.*, c. 1, 20 (PL 191, 1329A); ALEJANDRO DE HALES, *S. th.*, I, n. 10, ad 1, p. 19b; S. BUENAVENTURA, *In Sent.*, I, d. 3, a. un., q. 4, arg. 2, ad 2, (p. 76 b).

103. Hemos añadido «... al Padre y al Hijo», para aclarar el sentido.

104. Hemos añadido «...de cada persona», para aclarar el sentido.

105. Hemos traducido «omnia, quae in Deo sunt», por «todas las perfecciones divinas».

CUESTIÓN 2: MANIFESTACIÓN DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

En esta cuestión se investigan cuatro temas:

1. Si es lícito investigar sobre las realidades divinas;

2. Si las realidades divinas pueden ser objeto de ciencia;

3. Si en la ciencia de la fe, que trata de Dios, es lícito utilizar razones filosóficas y acudir a los argumentos de autoridad;

4. Si las realidades divinas se deben ocultar con palabras oscuras y desconocidas.

Artículo 1: Licitud de la investigación sobre Dios

Se indaga si es lícito investigar acerca de las realidades divinas utilizando pruebas demostrativas; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Como se dice en *Eccli.* 3, 22: «Lo que está sobre ti no lo busques, lo que está sobre tus fuerzas no lo investigues». Pero las cosas divinas son las más altas para el hombre y, principalmente, las que son de fe. Por tanto, no es lícito investigarlas.

2. La pena se impone en razón de la culpa; pero, como se dice en *Prov.* 25, 27: «El que escudriña la majestad será oprimido por la gloria». Por tanto, no es lícito escudriñar lo que pertenece a la majestad divina.

3. Dice S. Ambrosio[106]: «Abandona los argumentos, cuando haya que recurrir a la fe». Pero en lo divino, y y principalmente acerca de la Trinidad, se requiere sobre todo la fe; por tanto, en esta materia no es lícito investigar la verdad mediante argumentos.

4. S. Ambrosio[107], hablando de la generación divina,

106. *De fide*, I, c. 13, n. 84 (PL 16, 570 D).
107. *De fide*, I, c. 10, n. 65 (PL .16, 566 A).

dice que «no es lícito investigar los misterios de lo alto; se puede saber lo que ha nacido, pero no es lícito discutir cómo ha nacido». Luego, por la misma razón, no es lícito investigar con argumentos nada de lo que pertenece a la Trinidad.

5. Dice S. Gregorio en la *Homilia octavae Paschae*[108]: «Las cosas de fe que se pueden demostrar no tienen mérito». Pero no es bueno privar de mérito a la fe. Por tanto, no es lícito investigar con la razón las cosas que son de fe.

6. A Dios se le debe todo el honor. Pero lo secreto se honra con silencio, por esto, Dionisio dice al final del *De caelesti hierarchia*[109] que «honramos con el silencio el secreto que nos transciende». Lo cual está también de acuerdo con lo que se dice en el *Salmo* (64, 2) según el comentario de S. Jerónimo[110]: «La alabanza, oh Dios, calla para Ti», es decir: el mismo silencio es tu alabanza. Por consiguiente, debemos callarnos en la investigación de lo divino.

7. Como demuestra el Filósofo en el *De caelo et mundo*[111], nada se mueve hacia el infinito, porque todo movimiento es para alcanzar un fin, que es inalcanzable en el infinito. Pero como Dios dista infinitamente de nosotros, y la investigación es un cierto movimiento de la razón hacia lo investigado, parece que no debemos investigar lo divino.

Razones en contra

1. Como se dice en *I Pet.* 3, 15, «estad siempre preparados para satisfacer a todo el que os pida explicación de

108. *Hom.*, 26, n. 1 (PL 76, 1197 C).
109. c. 15, § 9 (PG 3, 340 B).
110. *Liber Psalmorum*, Ps 64 (PL 28, 1174 C).
111. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, I, c. 7, 274 b 11-13.

vuestra fe»[112]. Pero esto no se podría hacer si no se profundiza en la verdades de fe mediante argumentos. Por tanto, esta investigación es necesaria.

2. Como se dice en *Tit.* 1, 9, corresponde al obispo «el poder de instruir en la sana doctrina, y rebatir a los que la contradijeren». Y como a los que contradicen la fe sólo se les puede rebatir con argumentos, en esta materia es necesario utilizarlos.

3. Como dice S. Agustín en el *De Trinitate*[113]: «Con la ayuda de Dios Nuestro Señor intentarèmos, según nuestras posibilidades, contestar a la cuestión que piden mis adversarios, a saber: que la Trinidad es un solo Dios». Por tanto, el hombre puede investigar con la razón acerca de la Trinidad.

4. Como dice S. Agustín en *Contra Felicianum*[114], «no disciernes inconvenientemente, cuando habiendo expuesto el argumento, añades los testimonios; y reconozco que seguiré lo que tu mismo probarás». Es decir, usaré los argumentos y las autoridades. Se concluye, por tanto, lo mismo que en el argumento anterior.

Respuesta

1 Como la perfección del hombre consiste en la unión a Dios, es necesario que, cuanto le sea posible, se esfuerce en lo divino con todas sus potencias, para que el intelecto se dedique a la contemplación de lo divino y la razón a investigarlo. Y esto concuerda con lo que se dice en el *Salmo* (72, 28): «Es bueno que me adhiera a Dios».

112. El texto de San Pedro dice «vuestra esperanza», y no «vuestra fe». El cambio es posible que se deba a un error de Santo Tomás, que citaba frecuentemente de memoria.

113. I, c. 2, n. 4 (PL 42, 822). Santo Tomás omite parte del texto; sin embargo, lo hemos traducido completo para que se entienda mejor el sentido.

114. Esa obra no es de S. Agustín. Se atribuye a Vigilio de Tapso, *De unitate Trinitatis contra Felicianum Arianum*, c. 2 (PL 42, 1158).

Por esta razón, el Filósofo rechaza en la *Ethica*[115] la opinión de los que decían que el hombre no debe ocuparse de las cosas divinas, sino sólo en las humanas, afirmando que «no hay que seguir a los que aconsejan que por ser hombres y mortales, hemos de pensar tan sólo en las cosas humanas y perecederas; sino que, en la medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en nosotros mismos».

2 Pero en este asunto se puede pecar de tres maneras: primero, por presunción; es decir, cuando se prentende investigar hasta comprender perfectamente las cosas divinas. Esta presunción se reprocha en *Iob* 11, 7: «¿Acaso comprendes los vestigios de Dios, y pretendes conocer perfectamente al Omnipotente?». Y S. Hilario dice al respecto[116]: «No te introduzcas en aquel secreto y misterio inaferrable de la natividad, ni te sumerjas en él presumiendo comprender la suma inteligencia; acepta que son incomprensibles».

El segundo pecado consiste en anteponer la razón a la fe en las cosas de fe, y no al revés; es decir: que sólo se quiera creer lo que se pueda demostrar con la razón, cuando debería ser al contrario. Por esto, dice S. Hilario[117]: «Empieza creyendo, es decir: busca, explica, persiste».

Y el tercer pecado consiste en tratar de investigar las cosas divinas más allá de lo que puede la capacidad de cada uno. Por lo que se dice en *Rom.* 12, 3: «No pretendáis saber más de lo que conviene; y aprended con moderación, según la medida de la fe que Dios ha repartido a cada uno». En efecto, no todos tienen la misma capacidad de conocimiento, y por tanto, hay cosas que superan la capacidad de algunos, pero no la de otros.

115. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X, c. 7, 1177 b 31-34.
116. *De Trin.*, II, n. 10 (PL 10, 58 C).
117. *Ibid.*, c. 10 (PL 10, 58 C).

Soluciones a los argumentos

1. El hombre llama «cosas más altas» a las que exceden su capacidad, no a las que son de una naturaleza más digna; porque cuanto mejor entiende el hombre según su modo las realidades más dignas, tanto más se perfecciona. Pero si, en las pequeñas cosas que considera, algo excede su capacidad, entonces fácilmente se equivoca. Por esto la *Glosa* [118] dice: «Los herejes llegan a serlo de dos maneras: cuando inciden en errores acerca del Creador o las criaturas, al intentar ir más allá de su capacidad, y cuando se apartan de la verdad».

2. Escudriñar es algo así como investigar hasta el fin. Y esto es tan ilícito y presuntuoso, como si alguien investiga en lo divino pretendiendo alcanzar una intelección total.

3. Cuando es necesario recurrir a la fe, se debe prescindir sólo de los argumentos que se oponen a ella e intentan precederla, pero no de aquéllos que la secundan correctamente.

4. No es lícito investigar los misterios de lo alto, si se tiene intención de comprenderlos, como deja claro S. Ambrosio en la frase citada: «se puede saber lo que ha nacido, pero no es lícito discutir sobre cómo ha nacido». En efecto, investiga el modo del nacimiento quien pretende saber en qué consiste aquel nacimiento, puesto que podemos conocer la existencia de las realidades divinas, pero no qué son (*quid sunt*).

5. Los razonamientos humanos son de dos tipos. Unos, los demostrativos, que obligan al intelecto a dar el consentimiento. Y acerca de las cosas de fe no puede haber este tipo de argumentos, pero los hay para rechazar a los que afirman que alguna verdad de fe es imposible, pues, aunque las verdades de fe no se pueden demostrar, tampoco se pueden impugnar apodícticamente. Ahora bien,

118. *Glossa ord.*, i.h.l.

si estos argumentos indujesen eficazmente a probar las verdades de fe, desaparecería el mérito de ésta, porque asentir a estas verdades ya no sería voluntario, sino necesario.

Sin embargo, los argumentos persuasivos que conducen a creer a partir de cosas semejantes, no eliminan lo propio de la fe; porque, al no resolverla en los principios que ve el intelecto, no la hacen evidente[119]. Y por tanto, permanece el mérito, pues no obligan al entendimiento a asentir, de ahí que siga siendo voluntario.

6. Dios es honrado con el silencio, no porque no se diga o pregunte algo de El; sino porque nos damos cuenta de que cualquier cosa que digamos o investiguemos está lejos de comprenderlo. Por esta razón, se dice en *Eccli.* 43, 32: «Glorificad a Dios cuanto podáis. El siempre os sobrepasa».

7. Lo que dista infinitamente de la criatura, no es término de su movimiento; y por tanto, ninguna se mueve hacia Dios para igualarse a El —ya sea recibiendo algo de Dios mismo, o conociéndolo—, porque el Creador dista infinitamente de la criatura.

Sin embargo, cualquier criatura se mueve con el fin de asimilarse más y más —cuanto puede[120]— a Dios. Y así, también la mente humana debe intentar conocer lo más posible, según su modo, acerca de Dios. Por esto, dice S. Hilario[121]: «El que píamente persigue las cosas infinitas, aunque algunas veces no las alcance, sin embargo, obtiene resultados con su avance».

Artículo 2: La ciencia de lo divino[122]

Se investiga si acerca de las realidades divinas, que

119. Sobre la *resolutio* ver q. 6, a. 1, q. 3. Cfr. *Introduc.*, pp. 48-49.
120. Cfr. *C. gent.*, III, c. 19.
121. *De Trin.*, II, n. 10 (PL 10, 59 A).
122. Textos paralelos: *In Sent.*, I, prol., q. un., a. 3, glo. 2; *S. th.*, I, q. 1, a. 2.

se conocen por fe, puede hacerse ciencia; y parece que no, por los siguientes *argumentos*:

1. La sabiduría se contrapone a la ciencia. Pero, como la primera trata de lo divino[123], no debe hacerlo también la segunda.

2. Como se afirma en los *Analytica posteriora*[124], en cualquier ciencia hay que presuponer el conocimiento de la esencia (*quid est*) de su objeto. Pero, como demuestra S. Juan Damasceno[125], no podemos conocer de ningún modo la esencia (*quid est*) de Dios. Por tanto, no puede haber ciencia acerca de Dios.

3. Toda ciencia debe considerar las partes y propiedades (*passiones*) de su objeto[126]. Pero Dios, por ser una forma simple, no tiene partes en que dividirse, ni puede tener propiedades[127]. Por tanto, no puede haber ciencia sobre Dios.

4. En cualquier ciencia, la demostración precede al asentimiento, pues es su causa. Pero en las verdades de fe, como ya se ha demostrado[128], debe suceder lo contrario, es decir: que el asentimiento de la fe preceda a la demostración. Por tanto, acerca de las realidades divinas que se conocen por la fe, no puede haber ciencia.

5. Toda ciencia procede a partir de principios conocidos por sí mismos, que cualquiera acepta al oírlos[129]; o a partir de principios que se fundan en aquéllos. Pero los artículos de la fe, que son los primeros principios de esta ciencia, no cumplen las condicicones que se acaban de

123. Cfr. S. AGUSTIN, *De Trin.*, XII, c. 15, n. 25 (PL 42, 1012). S. Agustín dice que la sabiduría y la ciencia se distinguen en que a la primera corresponde el conocimiento intelectual de las cosas eternas, y a la segunda el conocimiento racional de las cosas temporales.
124. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, c. 1, 71 a 11-13.
125. *De fide orthodoxa*, I, c. 2 (PG 94, 793 B).
126. Cfr. *In Peri herm.*, I, c. 1, lect. 1, n. 3; ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, cc. 1, 7 y 10, 71 a 12, 75 a 39-b 2, 76 b 11-16.
127. Boecio demuestra esta tesis en *De Trin.*, c. 2.
128. Cfr. artículo precedente.
129. Cfr. q. 6, a. 4.

indicar, porque, como ya se ha demostrado[130], ni son conocidos por sí mismos, ni se pueden resolver demostrativamente en principios de este tipo. Por tanto, no puede haber ciencia acerca de lo divino que cae dentro del ámbito de la fe.

6. El objeto de la fe son verdades no evidentes[131]; pero el de la ciencia es todo lo contrario, porque mediante ésta se muestran con evidencia los objetos que considera. Por consiguiente, acerca de lo divino que está dentro del ámbito de la fe, no puede haber ciencia.

7. La intelección es el principio de cualquier ciencia, porque a partir del hábito de los primeros principios intelectuales se llega a la ciencia sobre las conclusiones[132]. Pero, en las cosas de fe, la intelección no es el principio sino el fin, pues, como se dice en *Is.* 7, 9[133], «no entenderéis, a no ser que creáis». Por tanto, acerca de las realidades divinas que son de fe, no puede haber ciencia.

Razones en contra

1. S. Agustín afirma en el *De Trinitate*[134]: «Atribuyo a esta ciencia solamente aquello que engendra, defiende y consolida la fe saludable, que conduce a la verdadera felicidad». Por tanto, hay ciencia acerca de las verdades de fe.

2. También se demuestra lo mismo por lo que se dice en *Sap.* 10,10: «Le entregué la ciencia de los santos»; pues esto no puede referirse más que a aquello por lo que los santos se distinguen de los impíos: la ciencia de la fe.

130. a. 2, ad 5.
131. Cfr. *Heb.* 11, 1.
132. Cfr. q. 3, a. 1, c. 1; q. 6, a. 1; q. 3, arg. 1.
133. Santo Tomás cita el texto de la *Vetus latina*; el de la Neovulgata es diferente.
134. Santo Tomás cita el libro XII, pero en realidad se trata del XIV, c. 1, n. 3 (PL 42, 1037).

3. El Apóstol, hablando del conocimiento de los fieles, dice en *I Cor.* 8, 7: «Pero no en todos hay ciencia». Así pues, se concluye lo mismo que antes.

Respuesta

1 Como la razón de ciencia consiste en concluir necesariamente unas cosas a partir de otras, y esto sucede respecto a las realidades divinas, es evidente que puede haber ciencia acerca de lo divino.

Pero el conocimiento de las realidades divinas se puede considerar desde dos puntos de vista. Respecto a nosotros, sólo son cognoscibles a través de las cosas creadas que conocemos por los sentidos. En cambio, respecto a su naturaleza, son máximamente cognoscibles por sí mismas; y, aunque no las conocemos tal como son en sí mismas, sin embargo, Dios las conoce, y también los bienaventurados, pero cada uno según su modo.

2 Así pues, hay una doble ciencia de lo divino. Una, según nuestro modo de conocer: toma sus principios de lo sensible para dar a conocer las realidades divinas. Los filósofos construyeron de ese modo la ciencia acerca de Dios, llamando ciencia divina a la filosofía primera. Y otra, según el modo propio de lo divino, es decir: aprehendiendo las cosas divinas en sí mismas. Este conocimiento no lo podemos tener perfectamente en esta vida, pero sí es posible una cierta participación y asimilación al conocimiento divino, en cuanto que por la fe infundida en nosotros nos adherimos a la verdad primera por sí misma.

3 Del mismo modo que Dios, al conocerse a sí mismo, conoce las demás cosas según su modo propio, es decir: por simple visión y no discurriendo; también nosotros, a partir de lo que conocemos por la fe al adherirnos a la verdad primera, llegamos al conocimiento de otras cosas según nuestro modo propio de conocer, es decir: discu-

rriendo de los principios a las conclusiones[135]. Así pues, las verdades que adquirimos por la fe son como los principios de esta ciencia, y lo demás, como las conclusiones[136].

Por tanto, es evidente que esta ciencia es superior a la ciencia divina que enseñaron los filósofos, ya que parte de principios más altos[137].

Soluciones a los argumentos

1. La sabiduría y la ciencia no se contraponen como cosas opuestas entre sí, sino porque la sabiduría es algo más que mera ciencia. La sabiduría es, efectivamente, como dice el Filósofo en la *Ethica*[138], cabeza de todas las ciencias y reguladora de las demás, porque trata de los principios más altos; por esto, también es llamada, al inicio de la *Metaphysica*[139], «diosa de las ciencias»; además, este nombre se le aplica con mayor motivo, porque no sólo versa sobre lo más alto, sino también porque parte de los principios supremos[140].

Ordenar es propio de los sabios, y por lo tanto, esta ciencia altísima, que regula y ordena a todas las demás, se llama sabiduría[141]. Semejantemente, en las artes de la construcción, por ejemplo, llamamos sabios a los que regulan como arquitectos la actividad de los demás[142]; y el nombre de ciencia se reserva para lo inferior. Y así, la ciencia respecto a la sabiduría se comporta como una propiedad respecto a la definición[143].

135. Cfr. *C. gent.*, II, c. 2, n. 862.
136. Cfr. *S. th.*, I, q. 1, a. 7, c.
137. Cfr. *S. th.*, I, q. 1, a. 2, c.; a. 8, c.
138. *Eth. Nic.*, VI, c. 7, 1141 a 18-20.
139. I, c. 2, 983 a 6.
140. *S. th.*, I, q. 1, a. 6, c.
141. ARISTÓTELES, *Met.*, c. 2, 982 a 16-19; *C. gent.*, I, c. 1, n. 2.
142. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, I, c. 1, 981 a 30-b 3.
143. El texto dice «Et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam

2. Como ya se ha demostrado anteriormente[144], cuando las causas se conocen por sus efectos, el conocimientos de éstos suple la falta de conocimiento de la esencia de la causa, que se requiere en las ciencias que tratan de las cosas cognoscibles por sí mismas. Y por tanto, para hacer ciencia sobre Dios, no es necesario conocer antes su esencia.

También se puede responder diciendo que, en la ciencia divina, el conocimiento negativo de Dios[145] suple el conocimiento de su esencia (*quid est*); ya que unas cosas se pueden distinguir de otras tanto por *lo que son*, como por *lo que no son*.

3. En el ámbito de la ciencia, no sólo se consideran como partes del sujeto las subjetivas o las integrales[146], sino también todas aquellas cuyo conocimiento se requiere para conocerlo, porque tales partes sólo se tratan en la ciencia en cuanto se relacionan con el sujeto.

Por otra parte, se llama propiedad *(passio)* a cualquier cosa que pueda probarse acerca de algo, ya sean negaciones o relaciones con otras cosas; y acerca de Dios, se pueden demostrar muchas cosas de este tipo, tanto a partir de principios conocidos naturalmente, como a partir de los principios de la fe.

4. En cualquier ciencia hay unas verdades que se comportan como principios y otras como conclusiones. Por tanto, las razones que se aducen en las ciencias preceden al asentimiento de las conclusiones, pero siguen al asentimiento de los principios, porque proceden de ellos. En

sicut proprium contra diffinitionem». Hemos ofrecido esa traducción libre, porque nos parece que el sentido del texto es el siguiente. Hay sabiduría cuando sobre la intelección de los principios se añade el desarrollo científico que llega hasta las conclusiones. Por tanto, la ciencia forma parte de la definición de sabiduría.

144. Cfr. q. 1, a. 2, ad 5.

145. Hemos traducido «quod scimus de eo quid non est» por «conocimiento negativo de Dios».

146. Un ejemplo de partes subjetivas son oveja y león, respecto a animal; de partes integrales, cimientos, paredes, etc., respecto a la casa (cfr. *S. th.*, II-II, q. 48, a. un., c.).

esta ciencia divina, los artículos de la fe no se comportan como conclusiones, sino como principios, que pueden también ser defendidos de los que los impugnan; como hizo el Filósofo en la *Metaphysica*[147], disputando contra los que niegan los principios[148]. Además, también se ponen de manifiesto mediante algunas semejanzas, como también sucede, por ejemplo, con los principios conocidos naturalmente por inducción, que tampoco se pueden demostrar.

5. También en algunas ciencias son enseñados, conforme a la naturaleza humana[149], algunos principios no evidentes para todos, que, sin embargo, hay que aceptarlos como demostrados por otras ciencias superiores. Así, por ejemplo, en las ciencias subalternas se ponen como fundamento y se creen algunas cosas, porque las demuestran las ciencias superiores, y tales realidades sólo son conocidas por sí mismas en dichas ciencias superiores.

Del mismo modo se relacionan también los artículos de la fe, que son los principios de esta ciencia, con el conocimiento de lo divino. En efecto, las verdades que, en la ciencia que Dios tiene de sí mismo, son conocidas por sí mismas, en nuestra ciencia se ponen como fundamento[150], pues creemos a Dios, que nos revela esas cosas por medio de sus enviados, de modo análogo a como el médico cree al físico cuando le dice que los elementos son cuatro.

6. La evidencia de la ciencia procede de la evidencia de sus principios, porque la ciencia no hace otra cosa que demostrar las conclusiones a partir de principios indudables, que no son demostrados. Igualmente, la ciencia

147. ARISTÓTELES, *Met.*, IV, cc. 4-6, 1005 b 35 -1011 b 22.

148. Sobre este tema cfr. *S. th.*, I, q. 1, a. 8, c., donde se explica cómo refutar las diversas posturas contrarias a unos principios, es decir: las que no aceptan ningún principio, las que aceptan unos y niegan otros, etc.

149. Santo Tomás dice «humanitus», que es un adverbio que significa «según la naturaleza humana, etc.» Lo que quiere dar a entender es que ese modo de enseñar no repugna a la naturaleza humana.

150. Cfr. *S. th.*, I, q. 1, a. 6, ad 1.

divina no demuestra las verdades de fe, sino que a partir de ellas prueba otras cosas, en virtud de la certeza que se tiene de las primeras[151].

7. La intelección es siempre el primer principio de cualquier ciencia, pero a veces no es el principio próximo, sino que lo es la fe.

Esto es evidente en las ciencias subalternas, pues el principio próximo de sus conclusiones es la fe en verdades demostradas por la ciencia superior. Pero su primer principio es la intelección que hay en esa ciencia superior, que posee la certeza merced a la intelección sobre esas cosas creídas en la subalterna.

Semejantemente, el principio próximo de esta ciencia es la fe, pero el principio primero es la sabiduría divina, de la que nos fiamos[152]; y el fin de la fe es llegar a entender lo que creemos[153]. De modo semejante a como el que tiene un conocimiento inferior adquiere la ciencia del superior, y como consecuencia, conoce o entiende lo que antes solamente creía.

Artículo 3: La ciencia de la fe, la filosofía y la autoridad

Se investiga si al estudiar las realidades de fe es lícito utilizar demostraciones filosóficas[154]; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. En *I Cor.* 1, 17 se dice: «Cristo no me envió a

151. Cfr. *De ver.*, q. 14, a. 9, ad 3.

152. Traducimos «intellectus divinus» (intelección que Dios posee) por «sabiduría divina). cfr. *In Sent.*, III, d. 24, a. 2. q. 2, ad 3; *In De div. nom.*, c. 7, lect. 5; *S. th.*, I, q. 12, a. 13, ad 3.

153. Cfr. *In Sent.*, I, prol., q. un., a. 3, q. 3; *C. gent.*, III, c. 152, n. 3245.

154. La Marietti afirma, aludiendo a otras ediciones, que el texto de Santo Tomás dice «razones físicas», en vez de «razones filosóficas». En la Decker, en cambio, se lee «razones filosóficas», y no cita otras ediciones que digan lo contrario. Hemos adoptado la segunda opinión, porque es la que está de acuerdo con el sentido del texto.

bautizar, sino a evangelizar, y no con sabiduría de palabras»; y la *Glosa*[155] comenta: «con la doctrina de los filósofos». A cerca del versículo 20: «¿Donde está el investigador de este siglo?», dice la *Glosa*[156]: «Investigador es el que indiga sobre los secretos de la naturaleza, pero Dios no los recibe entre los predicadores». Y a propósito del capítulo 2, versículo 4: «No hice mi conversación y mi predicación con las palabras más persuasoras de la sabiduría humana», comenta la *Glosa*[157]: «Aunque mis palabras fuesen persuasoras, no lo serían por la sabiduría humana, como las palabras de los pseudoapóstoles». Por todo esto, parece que en las cosas de fe no es lícito utilizar razones filosóficas.

2. En *Is.* 15, 1 se dice: «Ar fue destruida de noche»; y la *Glosa* comenta[158]: «Ar es el adversario, la ciencia profana, que está en contra de Dios». Por tanto, no debemos utilizar esa ciencia en las cosas divinas.

3. S. Ambrosio[159] dice que «El misterio[160] de la fe no está sometido a los argumentos filosóficos». Luego, al tratar de la fe, no es lícito utilizar razones, y sentencias filosóficas.

4. S. Jerónimo relata en la *Epistula ad Eustochium virginem*[161] que en visión fue azotado por decisión divina, porque había leído los libros de Cicerón; y los que estaban presentes suplicaban para que se concediese el perdón por su juventud, pues pagaría la pena inmediatamente, si al-

155. *Glossa ord.*, i.h.l. PEDRO LOMBARDO, *Glossa*, i.h.l. (PL 191, 1541 B).

156. *Glossa ord.*, i.h.l. PEDRO LOMBARDO, *Glossa*, i.h.l. (PL 191, 1542 B).

157. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (PL 191, 1548 B).

158. *Glossa ord.*, i.h.l.

159. Esas palabras no son de S. Ambrosio, sino de PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, III, d. 22, c. 1, n. 194, Cfr. S. AMBROSIO, *De fide*, I, c. 13, n. 84 (PL 16, 570 D).

160. Algunos textos dicen «Sanctissimum» y otros «Sacratissimum», en vez de «Sacramentum».

161. *Ep.* 22, n. 30 (CSEL, LIV 190, 7-191, 7). La carta está dirigida a Eustoquia, hija de Paula, que llevada vida retirada en una zona del palacio de su madre.

guna vez volviera a leer los libros de los gentiles. Por esto, poniendo el nombre de Dios por testigo, gritó: «Señor, si alguna vez tuviere o leyere códices seculares, te negaría». Luego, si no es lícito leerlos o estudiarlos, muchos menos utilizarlos al estudiar las cosas divinas.

5. En la Escritura, la sabiduría del siglo se significa frecuentemente por el agua, y la divina por el vino. Pero, según *Is* 1, 22, son reprochados los taberneros que echan agua al vino. Por tanto, también han de ser censurados los doctores que mezclan la sagrada doctrina con pruebas filosóficas.

6. Como dice S. Jerónimo en la *Glosa* de *Os.* 2, 16: «con los herejes no debemos tener en común ni el nombre». Pero los herejes utilizan pruebas filosóficas para corromper la fe, como se explica en la *Glosa* de *Prov.* 7, 16 e *Is.* 15, 5. Luego los católicos no deben usarlos en sus tratados.

7. Igual que cualquier ciencia tiene unos principios propios, también la Sagrada Doctrina, y éstos son los artículos de la fe. Pero, en una ciencia no se procede rectamente si se toman los principios de otra; pues, como demuestra el Filósofo en los *Analytica posteriora*[162], cada ciencia debe partir de sus principios propios. Luego tampoco se procedería rectamente en la Sagrada Doctrina, si se partiese de las pruebas de los filósofos.

8. Si se demuestra que la doctrina de algún autor es falsa en algún punto, su autoridad es inválida para demostrar cualquier otra cosa. Por esto, afirma S. Agustín[163] que si concediesemos que en la Sagrada Escritura hay algún error, se perdería su autoridad para confirmar la fe. Pero la sagrada doctrina va en muchos casos contra las teorías de los filósofos, porque se ha visto que se equivocaron en muchos temas. Por tanto, su autoridad no sirve para demostrar nada.

162. Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, c. 7, 75 a 38-b 20.
163. *Ep.*, 28, c. 3, n. 5 (CSEL, XXXIIII P. I 111, 8-13).

Razones en contra

1. El Apóstol en la Epístola a *Tito* (1, 12) utilizó las palabras del poeta Epiménides, diciendo: «Los cretenses, siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos»; y en *I Cor.* 15, 33, las palabras de Menandro: «Las conversaciones perversas corrompen las buenas costumbres»; y, como se lee en *Act.* 17, 28, utilizó contra los atenienses las palabras de Arato: «Somos linaje suyo (de Dios)». Por tanto, también es lícito que los restantes doctores de las Sagradas Letras utilicen los argumentos filosóficos.

2. S. Jerónimo, en la *Epístola a Magno, Orador de la urbe romana*[164], después de haber enumerado muchos doctores de la Sagrada Escritura, como S. Basilio, S. Gregorio, etc., añade: «Todos éstos llenaron sus libros de las doctrinas y sentencias de los filósofos para que no se supiese lo que más se debía admirar en ellos: si la erudición profana o la ciencia de las Escrituras». Pero no haría esto si fuese inútil o ilícito.

3. S. Jerónimo, en la *Carta a Pammaquio sobre la muerte de Paulina*[165], dice[166]: «Si te enamoras de la mujer cautiva, es decir, de la sabiduría mundana, y eres cautivado por su hermosura, córtale el pelo y corta el encanto de sus cabellos —o sea, el ornamento de las palabras— y también las duras uñas[167]; lávala con nitro profético[168], y descansa con ella diciendo[169]: 'Su brazo izquierdo bajo mi

164. *Ep. 70 ad Magnum*, 4 (CSEL, LIV 706, 14-707, 3). El destinatario de la carta es Flavio Magno, orador oficial de Roma y persona de mucho prestigio. La finalidad de esta carta es defender para los cristianos el derechos a utilizar autores paganos.

165. *Ep. 56*, n. 8 (CSEL, LIV 658, 3-10). El destinatario es Pammaquio, un amigo romano de S. Jerónimo, cuya esposa, Paulina —también hija de Paula—, había muerto hacía un par de años. La carta es del 397.

166. S. Jerónimo compone este texto con diversas frases de la Escritura: vid. notas siguientes.

167. Cfr. *Dt.* 21, 11 y ss.; en este texto se explica qué hacer con las mujeres apresadas en la guerra.

168. Cfr. *Ier.* 2, 22: «Pues aunque te laves con nitro, por mucha lejía que emplees, permanecerá marcada tu iniquidad ante mí».

169. Cfr. *Dt.* 21, 13: «... después entrarás a ella y serás su marido, y ella será tu mujer».

cabeza y su derecho me abrazará'[170], y la cautiva te dará muchos hijos, y de la moabita te nacerán israelitas[171]. Por consiguiente, es fructuoso que alguien utilice la sabiduría mundana.

4. S. Agustín dice en el *De Trinitate*[172]: «No seré indolente en investigar la esencia[173] divina mediante la Escritura o a través de las criaturas». Y como el conocimiento de las criaturas se expone en la filosofía, no es inconveniente que se usen razones filosóficas en la sagrada doctrina.

5. S. Agustín dice en el *De doctrina christiana*[174] que «si los filósofos dijeran cosas verdaderas y de acuerdo con nuestra fe, no sólo no se han de temer, sino que se las hemos de reclamar, como a injustos poseedores, para nuestro uso». De este modo se concluye igual que en el argumento anterior.

6. Acerca del texto de *Dan.* 1, 8[175]: «Se propuso Daniel en su corazón no contaminarse con comer las viandas de la mesa del rey, ni con beber el vino que el rey bebía», dice la *Glosa*[176]: «Si algún ignorante del arte matemático escribiese contra los matemáticos, o algun desconocedor de la filosofía obrase contra los filósofos, ¿quién no se reiría?». Pero, a veces, es necesario que los doctores de la Sagrada Escritura actúen contra los filósofos; por tanto, deben usar la filosofía.

170. Cfr. *Cant.* 2, 6: «Está su izquierda bajo mi cabeza y su diestra me abraza».
171. Cfr. *Ruth* 4, 10: «y que tomó al mismo tiempo por mujer a Ruth la moabita, mujer de Majalón, para que no se borre de entre sus hermanos y de la puerta de la ciudad el nombre del difunto. Testigos sois de ello».
172. II, prooem., 1 (PL 42, 845).
173. Algunos códices dicen «scientiam» en vez de «substantiam». El texto de S. Agustín dice «substantiam».
174. II, c. 40, n. 60 (PL 34, 63).
175. Citamos el párrafo completo, aunque en el texto esté sólo el inicio, para que se entienda mejor el argumento.
176. S. JERONIMO, *Glossa ord.*, i.h.l. (PL 25, 497 A).

Respuesta [177]

1 Los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de modo que no la destruyen, sino que más bien la perfeccionan. Por tanto, la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, tampoco destruye la luz natural de la razón, infundida por Dios en el hombre. Y aunque la luz natural de la mente humana es insuficiente para entender las verdades reveladas, sin embargo, es imposible que lo que Dios nos revela sea contrario a lo que conocemos naturalmente; pues querría decir que uno de los dos sería falso. Y como ambos conocimientos los tenemos por virtud divina, Dios sería autor de la falsedad, lo cual es imposible.

Sin embargo, como lo imperfecto imita a lo perfecto, suele suceder que, en las verdades que conocemos por la razón natural, haya algunas semejanzas de las verdades reveladas.

2 Así como la sagrada doctrina se fundamenta en la luz de la fe, la filosofía lo hace en la luz natural de la razón; por lo cual, es imposible que las verdades filosóficas sean contrarias a las de fe, pues les son inferiores. Contienen, sin embargo, algunas semejanzas suyas, y algunos preámbulos de la fe; del mismo modo que la naturaleza es preámbulo de la gracia.

Si en lo que dicen los filósofos se encontrase algo contrario a la fe, eso no sería verdadera filosofía , sino abuso de la filosofía, causado por un defecto de razonamiento. Este tipo de errores se pueden refutar con los principios filosóficos, demostrando que son absolutamente imposibles, o que no son necesarios. Pues igual que las verdades de fe no se pueden probar demostrativamente, tampoco se puede demostrar que algunas verdades contrarias a ella son falsas, pero se puede probar que no son necesarias.

3 Así pues, en la sagrada doctrina podemos utilizar la filosofía de tres maneras. Primero, para demostrar los preám-

177. Cfr. *C. gent.*, I, cc. 7-9; *S. th.*, I, q. 1, a. 5, ad 2; a. 8, c. y ad 2.

bulos de la fe que hay que conocer; como, por ejemplo, lo que se puede probar de Dios mediante la razón natural: su existencia, unidad, etc.; o aquellas cosas que, demostradas por la filosofía acerca de Dios o las criaturas, la fe da por supuestas.

Segundo, para ilustrar las verdades de fe mediante semejanzas; de este modo, S. Agustín utiliza, en el *De Trinitate*[178], muchas semejanzas tomadas de las doctrinas de los filósofos para explicar la Trinidad.

Tercero, para rebatir lo que se dice en contra de la fe, demostrando que esas afirmaciones son falsas, o que no son necesarias.

4 Sin embargo, hay que tener presente que al usar la filosofía en la sagrada doctrina se puede errar de dos maneras. Por una parte, utilizando verdades contrarias a la fe, que no son producto de la filosofía, sino de la corrupción o abuso de ésta, como hizo Orígenes[179]. Por otra parte, pretendiendo encerrar en los límites de la filosofía verdades de fe; es decir, como si alguien quisiese creer sólo lo que se puede demostrar mediante la filosofía; cuando, por el contrario, la filosofía ha de ser reconducida a los fines de la fe, según lo que dice el Apóstol en *II Cor.* 10, 5: «Sometiendo todo intelecto al servicio de Cristo».

Soluciones a los argumentos

1. De todas las citas aducidas se debe concluir que la doctrina de los filósofos no se debe utilizar como argumento principal, es decir: por el que se creen las verdades de fe; pero eso no impide que los sagrados doctores la utilicen como argumento secundario. Por esto, acerca del versículo 19: «Destruiré la sabiduría de los sabios», comenta la *Glosa*[180]: No dice esto porque la intelección de la verdad pueda

178. Cfr. IX-XII, XIV, XV (PL 42, 859 y ss.; 1035 y ss.).
179. Cfr. *infra* q. 3, a. 4, c.
180. PEDRO LOMBARDO, *Glossa*, i.h.l. (PL 191, 1543 A).

ser reprobada por Dios, sino porque se condena la prudencia de los que confían en su erudición».

Sin embargo, para que no se atribuyera al poderío o a la sabiduría —sino a Dios— todo lo que pertenece a la fe, quiso Dios que la primera predicación de los apóstoles se hiciese sin medios humanos y con sencillez[181], pero al añadírsele luego el poder y la sabiduría del siglo, Dios mostró —mediante la victoria de la fe— que el mundo le está sujeto tanto en el poder como en la sabiduría[182].

2. Se dice que la ciencia del siglo es contraria a Dios cuando se abusa de ella, como hacen los herejes; pero no respecto a lo que en ella hay de verdadero.

3. Se dice que los misterios de la fe no están sometidos a los argumentos filosóficos, en cuanto no están coartados por los límites de la filosofía, como ya se ha demostrado[183].

4. S. Jerónimo estaba aficionado a los libros de los gentiles hasta tal punto que menospreciaba la Sagrada Escritura; por esto, afirma en el mismo texto[184]: «Si, vuelto entonces sobre mis pasos, comenzase a leer los profetas, el lenguaje inculto me horrorizaría». Y nadie discute que esto es reprensible.

5. Las argumentaciones no se han de basar en expresiones figuradas por lo que el Maestro, en el *Liber sententiarum*[185], y Dionisio, en la *Epistula ad Titum*[186], dicen que la teología simbólica[187] no es demostrativa, y principalmente porque no es propia de ningun autor.

Sin embargo, se puede decir que cuando una de dos cosas pasa a ser la otra, no se produce una combinación, sino sólo cuando la naturaleza de ambas se altera. Por tanto, los que en la sagrada doctrina utilizan los ar-

181. Cfr. *De rationibus fidei*, c. 7.
182. Cfr. *S. th.*, III, q. 35, a. 7, ad 3.
183. Cfr. respuesta de este artículo.
184. *Ep.* 22, n. 30 (CSEL, LIV 189, 17).
185. PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, III, d. 11, c. 2, n. 74.
186. *Ep.*, 9, § 1 (PG 3, 1105 D).
187. Es decir, la que se basa en figuras y comparaciones.

gumentos filosóficos, sometiéndolos a la fe, no mezclan vino con agua, sino que convierten el agua en vino.

6. S. Jerónimo se refiere a las razones inventadas por los herejes, que se adaptan a sus errores. Pero las disciplinas filosóficas no son de este tipo; es más, sólo su abuso conduce al error y, por tanto, no se han de evitar por este motivo.

7. Las ciencias que se ordenan unas a otras se relacionan de tal modo que una puede utilizar los principios de otra; como, por ejemplo, las ciencias posteriores utilizan los principios de las ciencias primeras, ya sean superiores o inferiores[188]. Por esta razón, la metafísica, que es superior a todas las demás ciencias, utiliza cosas que han sido probadas por otras disciplinas. Semejantemente, la teología puede usar los principios de todas las demás ciencias, porque éstas en cierta medida le sirven y, aunque sean menos dignas, la preceden en orden genético[189].

8. Cuando la sagrada doctrina utiliza en su provecho las pruebas de los filósofos, no las acepta por la autoridad del autor, sino en razón de lo que afirman; por lo cual, sólo acepta lo que tienen de verdad, y rechaza lo demás.

Pero cuando las utiliza para refutar a otros autores, lo hace en cuanto que ésos les conceden autoridad, porque el testimonio tomado de los mismos adversarios es más eficaz.

Artículo 4: La exposición oscura y novedosa de las realidades divinas

Se investiga si en la ciencia de la fe, las realidades divinas conviene que sean veladas por la oscuridad de las palabras que se empleen; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

188. Se llama ciencia posterior la que requiere de otra para poder ser construida. Esta posterioridad genética no prejuzga sobre su mayor o menor importancia. Así, la historia es más importante que la geografía, pero posterior a ella porque requiere muchos conocimientos suministrados por la geografía.

189. Cfr. *In sent.*, I, prol., q. un., a. 1, c.; *S. th.*, I, q. 1, a. 1, sed c. y ad 2.

1. Como se dice en *Prov.* 14, 6: «La doctrina de los prudentes es fácil». Luego se debe proponer sin ocultarla con las palabras.

2. En *Eccli.* 4, 28 se dice: «No escondas la sabiduría en su belleza»; y en *Prov.* 11, 26: «El que esconde el trigo» —es decir: la predicación, según la *Glosa* [190]— «será maldito entre el pueblo». Por tanto, las palabras de la sagrada doctrina no se deben velar.

3. Como se dice en *Mt.* 10, 27 «lo que os digo en la oscuridad», en secreto, según la *Glosa* [191], «decidlo a la luz», abiertamente, como comenta la *Glosa* [192]. Por tanto, lo oscuro de la fe ha de ser más bien explicado que ocultado con palabras difíciles.

4. Los doctores de la fe se deben tanto a los sabios como a los ignorantes, como se pone de manifiesto en *Rom.* 1, 14. Por tanto, deben hablar de tal modo que los entiendan tanto los mayores como los pequeños, es decir: sin palabras oscuras.

5. En *Sap.* 7, 13 se dice: «Sin dolo la aprendí, y sin envidia la transmito». Pero, los que ocultan la sagrada sabiduría, no la comunican. Luego parece que son reos de envidia.

6. S. Agustín afirma en el *De doctrina christiana* [193] que «los que exponen la Sagrada Escritura no deben hablar como lo harían si se expusiesen las cosas a sí mismos; sino que deben elaborar sus sermones con palabras claras para que, primera y principalmente, se entiendan; porque hay muchos torpes que no las comprenden».

Razones en contra

1. Como se dice en *Mt.* 7, 6, «no queráis dar lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos»; y la *Glosa* comenta: «las cosas ocultas se buscan con más

190. *Glossa interlin.*, i.h.l.
191. *Glossa interlin.*, i.h.l.
192. *Glossa interlin.*, i.h.l.
193. IV, c. 8, n. 22 (PL 34, 99).

ansiedad, las secretas se ven con más veneración, las busdas mucho tiempo se les tiene más cariño». Y puesto que conviene que los sagrados escritos se vean con la máxima veneración, parece que no deben publicarse, sino transmitirse ocultamente.

2. Como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*[194], «no entregues a ningún otro la sacra doctrina, excepto a los que son iguales a ti y deiformes»; es decir: las doctrinas divinas, por la que se comprenden los sagrados escritos, entrégalas solamente a los que son semejantes a ti. Pero si escribiesen con palabras claras, serían evidentes para todos. Por tanto, los secretos de la fe se deben velar tras la oscuridad de las palabras.

3. Viene a propósito lo que se dice en *Lc.* 8, 10: «*A vosotros*», es decir: a los perfectos, «*os ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios*» —y explica la *Glosa*[195]: entender las escrituras— «*a los demás, en cambio, en parábolas*». Por consiguiente, es necesario ocultar algunas cosas a la mayoría de la gente, mediante la oscuridad de las palabras.

Respuesta

1 Las palabras de los maestros deben ser moderadas, de modo que aprovechen y no dañen a los que las oyen. Algunas palabras no hacen daño a nadie cuando las oyen, como las que todos están obligados a saber: y tales palabras no se han de ocultar, sino que se deben proponer a todos manifiestamente.

Hay otras, en cambio, que propuestas claramente son nocivas para los oyentes; y esto puede suceder de dos maneras. Primero, si los misterios de la fe son manifestados a los infieles que tienen aversión a la fe, pues se burlarían de ellos. Y por este motivo, dice el Señor en *Mt.* 7, 6: «No deis lo santo a los perros»; y Dionisio en *De caelesti hie-*

194. c. 1, § 5 (PG 3, 377 A).
195. *Glossa interlin.*, i.h.l.

rarchia[196]: «Recubriendo las cosas santas, manténlas en su integridad alejadas de la inmunda multitud». Segundo, cuando se proponen a los rudos cosas sutiles, que, al no comprenderlas perfectamente, son ocasión para equivocarse. Por esto, dice el Apóstol en *I Cor.* 3, 1 ss.: «Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino que, como a niños en Cristo, os he dado de beber leche, no manjar sólido»[197]; y a propósito de *Ex.* 21, 33: «Si alguien abriese una cisterna...», comenta la *Glosa* de S. Gregorio[198]: «El que ya entiende las cosas más altas de la expresión sagrada, oculte mediante el silencio su sentido más profundo delante de los que no entienden; para no destruir por el escándalo interior al fiel recién convertido o al infiel que pudiese creer». Por tanto, estas cosas se han de ocultar a los que pueden hacerles daño.

2 Cuando se habla, se puede hacer de diversas maneras; y así, las mismas cosas que se manifiestan a los sabios, se callan en público. Por esto, S. Agustín afirma en *De doctrina Christiana*[199]: «Hay cosas que de suyo se entienden muy poco, o incluso nada, por muy completa y perfecta que sea la exposición del que enseña. Estas cosas nunca han de ser explicadas al pueblo, o en todo caso raramente, cuando alguien las pregunte insistentemente».

Sin embargo, al escribir no se puede hacer tal distinción, porque los libros pueden caer en manos de cualquiera; y por tanto, esas cosas se han de ocultar con la oscuridad de las palabras, para que de este modo sean útiles a los sabios que las entienden, y queden ocultas a los simples que no las pueden comprender.

De este modo no se molesta a nadie, porque los que entienden se entretienen en la lectura y, en cambio, los que no comprenden no están obligados a leer. Por esto, S. Agustín dice en el mismo libro[200] que «los libros se han de escribir

196. c. 2, § 5 (PG 3, 145 C).
197. El texto de Santo Tomás difiere un poco de la Vulgata.
198. S. GREGORIO, *Moralia*, XVII, c. 26, n. 38 (PL 76, 28 B); cfr. *Glossa ord.*, i.h.l.
199. IV, c. 9, n. 23 (PL 34, 99).
200. IV, c. 9, n. 23 (PL 34, 99).

de tal manera que capten al lector cuando los entienda; y, sin embargo, no deben ser molestos para el que quiere[201] leerlos aunque no los entienda; en efecto, no pertenece al oficio de enseñar el hacer comprender a otras cosas verdaderas pero dificilísimas de entender».

Soluciones a los argumentos

1. Ese argumento de autoridad no es del caso, porque el sentido del texto no es que la doctrina de los prudentes sea fácil activamente, es decir: que la enseñen fácilmente; sino pasivamente, porque son enseñados fácilmente, como se demuestra por la *Glosa*[202].

2. El texto se refiere al que esconde las cosas que se deben manifestar, y por esto el *Eccli.* 4, 28, dice: «No retengas la palabra en tiempo de salvación». Por consiguiente, no se rebate que lo que se ha de ocultar deba velarse con la oscuridad de las palabras.

3. La doctrina de Cristo se ha de predicar tan pública y claramente, que a cada uno sea manifiesto todo lo que debe saber; pero no en tal modo que se difunda lo que no conviene que se sepa.

4. Los doctores de la Sagrada Escritura no se deben a los sabios e ignorante de modo que deban proponer a ambos las mismas cosas; sino que deben proponer a cada uno las que le competen.

5. No es por envidia por lo que las cosas sutiles se ocultan a la multitud, sino más bien por la debida discreción, como ya se ha dicho[203].

6. S. Agustín se refiere a los que exponen la doctrina al pueblo, no a los que trasmiten las cosas por escrito, como es evidente por lo que dice a continuación.

201. Algunos códices dicen «no quiere». Nos parece que no se debe poner la negación, pues está más de acuerdo con el sentido del texto.
202. *Glossa ord.*, i.h.l.
203. En la respuesta del artículo.

Capítulo primero de Boecio

Muchos usurpan la reverencia de la religión cristiana; sin embargo, es única y máximamente válida esta fe que se llama católica o universal, tanto porque enseña reglas universales —de ahí surge la autoridad de esa religión—, como porque su culto se ha difundido por casi todos los confines del mundo.

Su sentir acerca de la unidad trinitaria es éste: el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; por tanto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, no tres dioses. La razón de esta unión es la ausencia de diferencia (*indifferentia*). La diferencia, en efecto, no puede ser evitada por los que la aumentan o disminuyen, como los arrianos, que, admitiendo en la Trinidad una gradación de méritos, las descomponen y la llevan a pluralidad.

La alteridad es, efectivamente, el principio de la pluralidad, ya que fuera de la alteridad no se puede comprender qué es la pluralidad. La diversidad de tres cosas, o de cuantas se quiera, consiste en el género, en la especie o en el número, pues siempre que se habla de lo idéntico, también se predica lo diverso. Ahora bien, idéntico se dice de tres modos: o en el género, por ejemplo, el hombre es lo mismo que el caballo en cuanto pertenecen al mismo género, al género animal; o en la especie: Catón es lo mismo

que Cicerón en cuanto pertenecen a la misma especie, la humana; o en el número, como Tulio y Cicerón, puesto que es la misma persona. Por eso mismo, lo diverso también se predica según el género, la especie o el número.

Ahora bien, la diferencia de accidentes provoca la diversidad númerica, puesto que tres hombres no se distinguen ni por el género ni por la especie, sino por los accidentes, pues aunque les quitemos con el pensamiento todos sus accidentes, sin embargo, el lugar de cada uno es diverso, y de ningún modo podemos reducirlo a uno solo. Así pues, dos cuerpos nunca ocupan un solo lugar, y el lugar es un accidente: son muchos en número precisamente porque sus accidentes así los hacen.

EXPOSICIÓN DEL CAPÍTULO PRIMERO

1 1. Después del Proemio, Boecio comienza a estudiar la trinidad de Personas y la unidad de la esencia divina. Este libro está dividido en dos partes.

En la primera, expone lo que pertenece a la unidad de la esencia divina, contra los arrianos. En la segunda, donde dice: *Pero mientras esto se diga para significar...* [204], explica lo que corresponde a la trinidad de Personas, contra Sabelio [205].

2. A su vez, la primera parte se divide en dos: en la primera, propone el sentir de la fe católica sobre la unidad de la esencia divina. En la segunda, cuando dice: *Animo pues, comencemos...* [206], investiga la verdad de la doctrina propuesta.

204. Cap. 3, que Santo Tomás no llegó a comentar.
205. Sobre los errores de Arrio y Sabelio cfr., por ejemplo, *C. gent.*, IV, cc. 5-9.
206. Es el inicio del capítulo segundo, cuya primera parte expone antes de la cuestión quinta. En el siguiente párrafo —3—, hace la división del capítulo de Boecio que ahora está comentando.

3. De estas dos partes, la primera se subdivide en otras dos: en primer lugar, describe las características de la fe, cuyo contenido pretende exponer. En segundo lugar, explica la doctrina de dicha fe sobre el tema donde dice: *acerca de la unidad trinitaria...*; y la describe de dos modos: mostrando su superioridad sobre las herejías y según su nombre propio, ya que se llama católica o universal.

4. Dice Boecio: *Muchos* —es decir: las sectas de diversos herejes— *usurpan* —indebidamente se atribuyen— *la reverencia de la religión cristiana*, o sea, la que debe a dicha religión, para que todos se sometan a ella, según aquello de *I Io.* 5, 4: «Esta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe». O también *la reverencia* que la religión cristiana exhibe a Dios, al creer en aquellas cosas que fueron predicadas de modo divino.

Sin embargo, es única y máximamente válida esta fe. Añade estos dos calificativos para distinguir lo verdadero de lo aparente, pues según la verdad de las cosas los herejes no son cristianos, porque se apartan de la doctrina de Cristo; y a este respecto se dice que la fe católica es válida ella sola. Pero según la apariencia y opinión de los hombres, los herejes se llaman cristianos porque confiesan el nombre de Cristo al menos con la voz; y según esto, la fe católica, aunque no sea la única, tiene máxima validez, pues ha sido aceptada más dilatada y comúnmente.

5. Por esto añade: *se llama católica* por los griegos, *o universal* por los latinos, pues son palabras equivalentes: en griego se dice «católico» y en latín «universal».

2 6. Indica dos motivos de este nombre cuando dice: *tanto porque enseña reglas universales*; pues las enseñanzas que propone la fe católica no han de ser observadas sólo por un tipo de gente, sino por todo el mundo; en esto se diferencia principalmente de la ley de Moisés, que proponía sus preceptos a un pueblo solo. Análogamente, cada grupo de herejes trasmite sólo a sus seguidores pre-

ceptos adecuados; por el contrario, la fe católica, que se preocupa de todos, transmite preceptos adecuados a todo el mundo: no sólo a los célibes, como los maniqueos[207], sino también a los casados; no sólo a los inocentes, como los novacianos[208], sino también a los penitentes, a quienes aquellos niegan la salvación.

Por esto, añade: *de ahí* —las leyes universales— *surge la autoridad de esa religión*, por la que todos se deben someter a ella. También se llaman reglas universales, porque no tienen mezcla de falsedad o iniquidad en ningún artículo ni en ningún caso.

7. Después añade otra causa diciendo: *como porque su culto se ha difundido por casi todos los confines del mundo*, según se pone de manifiesto en el *Salmo* 18, 5: «Su sonido se difunde por todo el mundo, y hasta los confines del orbe sus palabras».

3 8. *Su sentir acerca de la unidad trinitaria es éste.* Aquí expone los prenotandos de la fe sobre la cuestión propuesta; y sobre este tema considera tres aspectos: primero, explica la doctrina de la fe católica acerca de la unidad de la Trinidad; en segundo lugar, las razones que apoyan esta doctrina, cuando dice: *La razón de esta unión...*; y finalmente, al afirmar: *La alteridad es, efectivamente, el principio de la pluralidad...*, demuestra la conveniencia de los argumentos utilizados.

9. Propone la doctrina de la fe catolica a modo de argumento; porque, en *Heb.* 11, 1 se define la fe como «argumento de las cosas que no se ven». Merced a ese argumento de que la deidad se atribuye igualmente a cada Persona, concluye que el nombre «Dios» siempre se predica en singular y no en plural.

4 A continuación expone las pruebas de esa doctrina. Primero, argumentando positivamente, y después mos-

207. Cfr. *C. gent.*, III, c. 126, n. 2992.
208. Cfr. *C. gent.*, IV, c. 71, nn. 4063-4065.

trando las incongruencias de la opinión contraria, donde dice: *La diferencia, en efecto... por los que...*

10. Por consiguiente, explica: *la razón de esta unión es la ausencia de diferencia*, es decir: la deidad está idénticamente en las tres Personas, como confiesa la fe católica. Se deduce, pues, partiendo de las premisas expuestas, que se concluye correctamente ya que idéntica deidad se atribuye indiferemente a las tres Personas.

11. Expone las consecuencias de la opinión contraria cuando dice: *La diferencia* de la deidad *no puede ser evitada por los que la aumentan o disminuyen*, es decir: los que consideran a una persona mayor o menor que otra, *como los arrianos*, que afirman que el Padre es mayor que el Hijo. Por eso que añade: *que* —los arrianos— *admitiendo en la Trinidad una gradación de méritos* —es decir: de dignidad, pues subordinan el Hijo al Padre, y el Espíritu a ambos— *la descomponen y llevan a pluralidad*, o sea, dividiendo en las Personas separan la deidad en diversidad, pues de la división se sigue la pluralidad. Por el contrario, los catolicos, confesando la igualdad de las Personas, declaran que no son diferentes y, por tanto, defiende su unidad.

5 12. A continuación demuestra la conveniencia de este argumento al decir: *La alteridad es, efectivamente, el principio de la pluralidad*; y lo hace en dos momentos: primero, demostrando la necesidad de la razón preasignada; y segundo, cuando dice: *La diversidad de tres cosas...* [209], probando lo que había presupuesto en su demostración.

13. Respecto a lo primero demuestra dos cosas: en primer lugar, que la alteridad es el principio de la pluralidad; entendiendo por alteridad la diferencia por la que una cosa se distingue de otra. Y prefiere decir alteridad en vez de diversidad [210], porque no sólo las diferencias

209. La versión que utilizaba Santo Tomás decía «de todas las cosas».
210. Hemos traducido *alietas* por *diversidad*. En latín, *alius* significa uno entre varios (*otro*) y *alter* el segundo de un par (*el otro*). Donde hay

substanciales, que diversifican a uno entre muchos, son causas de pluralidad, sino también las accidentales, que distinguen a uno de otro[211]. De la diversidad se sigue la alteridad, pero no a la inversa. En esta inversión se basa precisamente la deducción arriana, pues si la alteridad es principio de pluralidad y, puesta la causa, se sigue el efecto, concluyen los arrianos que, puesta la alteridad por aumento o disminución, se deduce la pluralidad de la divinidad.

14. En segundo lugar, demuestra que la alteridad es el principio propio de la pluralidad, porque sin ella la pluralidad no se puede entender; en esto se basa la argumentación sobre la unidad que sostienen los católicos. Efectivamente, removida la causa propia, se elimina el efecto, por tanto, si no hay ninguna alteridad en la deidad, no habrá pluralidad, sino unidad.

6 15. A continuación, cuando dice: *la diversidad de tres cosas...*, demuestra lo que había presupuesto, es decir, que la alteridad es el principio propio de la pluralidad. Su razonamiento es el siguiente: cierta alteridad o diferencia es la causa de la diversidad de todas las cosas que difieren en género, especie o número. Pero todas las cosas múltiples, sean tres o más, son diversas en género, en especie o en número. Por tanto, el principio de todo lo múltiple es una cierta alteridad.

16. Respecto a este argumento sigue tres pasos: primero, expone la premisa menor. Segundo, cuando dice: *pues siempre que*, demuestra esa premisa: cuantas veces se habla de identidad (*idem*), tanta se predica la diversidad (*diversum*). Pero «idéntico» se dice de tres maneras: en género, especie y número; por tanto, también, la diversidad.

alietas, hay diversidad, mientras que *alteridad* connota la no identidad, la distinción. Por tanto, donde hay diversidad (*alietas*) tiene que haber distinción (*alteritas*), pero no al contrario.

211. Cfr. q. 4, a. 1, arg. 5 y *S. th.*, III, q. 2, a. 3, ad 1.

17. La primera premisa la presupone por lo que se dice en los *Topica*[212]: siempre que se menciona uno de los opuestos, también se menciona el otro; y también por lo que se afirma en la *Metaphysica*[213]: lo idéntico y lo diverso son opuestos. La segunda premisa la aclara con ejemplos, y la da por supuesta por lo que se afirma en los *Topica*.

7 18. En tercer lugar, demuestra todo lo que pudiera haber de dudoso en la premisa mayor, cuando dice: *Ahora bien, la diferencia de accidentes provoca la diversidad númerica...* Es patente, por el nombre mismo, que cierta alteridad es el principio de la diversidad de las cosas que son diversas en género o especie. Las cosas son diversas en género porque tienen *otro* género, y diversas en especie porque se contienen bajo *otra* especie. Pero en las realidades diversas según el número, no es evidente por el nombre mismo qué alteridad sea el principio de la diversidad y pluralidad; es más, parece todo lo contrario: según el nombre, la pluralidad que se designa con el número es principio de la diversidad; ya que, según el nombre, se dice que algo es diverso en número, del mismo modo que en género o en especie.

Y así pues, para verificar la premisa mayor de su silogismo, demuestra que la diferencia, por la que se dice que algunas cosas difieren en el número, procede también de alguna alteridad o variedad. Y lo prueba así: tres hombres convienen en género y especie, pero en ellos hay alteridad de accidentes; igual que en el hombre y en el buey, alteridad de especie; y en el hombre y la piedra, alteridad de género. Por tanto, igual que el hombre y el buey no coinciden en la especie, así tampoco dos hombres en los accidentes.

8 Pero alguien podría objetar que la variedad de accidentes no es causa de la pluralidad según el número, porque removidos los accidentes, ya según la realidad, como

212. ARISTÓTELES, *Topica*, I, c. 15, 106 b 13-15, 21-23, 107 a 33-35.
213. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 3, 1054 b 22; cfr. V, c. 9, 1018 a 12.

puede hacerse con los accidentes separables, ya según el espíritu o pensamiento, como con los inseparables, todavía permanece la substancia; pues el accidente es lo que está presente o ausente con independencia de la corrupción del sujeto. Resuelve esta objeción diciendo que, aunque todos los accidentes puedan separarse, al menos con la mente, sin embargo, de ningún modo —ni siquiera con la mente— se puede separar de los diversos individuos la diversidad de algunos accidentes: en concreto, la diversidad de lugar, pues dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar, ni segun la realidad, ni según la ficción de la mente, porque esto no se puede entender ni imaginar.

Concluye, por tanto, que algunos hombres *son muchos en número precisamente porque así los hacen sus accidentes*, o sea, diversos. Con esto se termina la exposición de este capítulo de Boecio.

CUESTIÓN 3: NECESIDAD Y EXCELENCIA DE LA FE

En este capítulo se estudian dos cuestiones: primero, la necesidad y excelencia[214] de la fe (q. 3) y después la causa de la pluralidad (q. 4).

Sobre la primera cuestión se van a tratar cuatro temas:

1. Si la fe es necesaria para el género humano.

2. Cómo se relacionan la fe y la religión.

3. Si la fe verdadera se llama también, con propiedad, católica o universal.

4. Si es verdadera la sentencia que afirma que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios; y que los tres son un único Dios sin ninguna desigualdad.

214. Hemos traducido *commendationem* por necesidad y excelencia de la fe, aunque estrictamente signifique aquello que confiere valor a la fe o la recomienda: que es necesaria para el género humano (a. 1), fundamento de la religión (a. 2), etc. En algunos manuscritos y ediciones cambian «commenda-

Artículo 1: Necesidad de la fe[215]

Se investiga si para el género humano es necesario tener fe; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. En *Eccl.* 7, 1 se dice «¿Qué cosas superiores a su capacidad necesita buscar el hombre?», dando a entender que ninguna. Aquello que se conoce por fe supera la capacidad humana, pues excede a la razón; de otro modo, para conocerlo bastarían los argumentos de ciencia y no se requeriría la fe. Por consiguiente, no es necesario al hombre que se le enseñen además las cosas de fe.

2. Dios creó la naturaleza humana perfecta; pues, como se dice en *Dt.* 32, 4, «las obras de Dios son perfectas». El hombre no puede alcanzar el conocimiento de las verdades de fe con las potencias naturales de la mente humana; de otro modo, podría conocerlas mediante la ciencia, que se obtiene al resolver las conclusiones en los principios conocidos naturalmente[216]. Ahora bien, como se demuestra en la *Metaphysica*[217], algo se llama perfecto cuando no le falta nada de lo que debe tener; y por tanto, el hombre no necesita la fe.

3. Cualquier sabio elige el camino más rápido y con menos obstáculos para llegar al fin. Pero parece muy difícil y peligroso para el hombre creer lo que es suprarracional, pues muchos no alcanzan la salvación porque no creen. Por consiguiente, Dios, que es sapientísimo, no debería haber preparado la vía de la fe para la salvación del hombre.

4. Cuando se acepta un conocimiento sin juzgarlo, se puede caer fácilmente en el error. Pero no tenemos nada que nos permita juzgar las verdades recibidas por la fe,

tionem» por «communionem», pero se debe a una mala lectura de la abreviatura usada por Santo Tomás.

215. Cfr. *In Sent.*, III, d. 24, q. 1, a. 3; *De ver.*, q. 14, a. 10; *C. gent.*, I, cc. 4 y 5; *S. th.*, I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, aa. 3 y 4.

216. Cfr. q. 2, a. 2, ad 5.

217. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, V, c. 16, 1021 b 12 ss.

ya que la capacidad natural de juzgar no se extiende a tales cosas, pues la superan. Por esto, dirigirse a Dios por la fe es más nocivo que útil para el hombre.

5. Como dice Dionisio[218], vivir al margen de la razón es malo para el hombre. El que se adhiere a la fe se aleja de la razón, y además se acostumbra a menospreciarla. Por tanto, la vía de la fe es nociva para el hombre.

Razones en contra

1. Como se dice en *Heb.* 11, 6, «sin la fe es imposible agradar a Dios», y esto es lo más oportuno para el hombre, pues sin Él no puede hacer ni poseer ningún bien. Por tanto, la fe es de lo más necesario para el hombre.

2. Es muy necesario para el hombre conocer la verdad, porque la bienaventuranza, como dice S. Agustín[219], es el gozo en la verdad conocida. Según afirma Dionisio en *De divinis nominibus*[220], «la fe coloca a los creyentes en la verdad, y la verdad en ellos». Por consiguiente, la fe es muy necesaria para el hombre.

3. Todo lo que puede conservar la sociedad es muy necesario para el género humano; porque, como se dice en la *Ethica*[221], «el hombre es por naturaleza un animal social». Sin la fe, la sociedad humana no puede mantenerse, ya que es necesario que el hombre crea a los demás en sus promesas, testimonios y otras cuestiones que son necesarias para convivir. Por tanto, el género humano necesita la fe.

218. *De div. nom.*, c. 4, § 32 (PG 3, 733 A). Cfr. *S. th.*, I-II, q. 18, a. 5, c.; q. 71, a. 2, c.
219. *Confess.*, X, c. 23, n. 33 (CSEL, XXXIII 252, 13).
220. c. 7, § 4 (PG 3, 871 C).
221. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, IX, c. 9, 1169 b 18.

Respuesta

1 La fe[222] tiene algo en común con la opinión, y también con la ciencia y la intelección[223], por esto, Hugo de San Víctor[224] la sitúa entre la ciencia y la opinión.

Con la ciencia y la intelección tiene en común el asentimiento cierto y firme[225]; en este punto difiere de la opinión, que elige uno de los contrarios temiendo que el otro sea el verdadero; y difiere también de la duda, que no se decide a elegir entre dos contrarios. Por otra parte, con la opinión tiene en común que trata de cosas no demostrables de modo natural por el intelecto, y en esto difiere de la ciencia y la intelección.

Como se prueba en la *Metaphysica*[226], algo puede no ser evidente para el conocimiento humano por dos motivos: por defecto de la cosa cognoscible, y por defecto de nuestro intelecto.

No son evidentes por defecto de la cosa cognoscible las realidades singulares y contingentes no captables por nuestros sentidos; como ciertos hechos, dichos o pensamientos de los hombres, que pueden ser conocidos por uno, y no por los demás[227]. En la convivencia humana,

222. Sobre la noción de fe, cfr. *In Sent.*, III, d. 23, q. 2, aa. 1 y 2; *De ver.*, q. 14, a. 1; *S. th.*, II-II, q. 2, a. 1; q. 4, a. 1; *In Hebr.*, c. 11, lect. 1.

223. Para Aristóteles los hábitos especulativos eran tres: sabiduría, intelección y ciencia. La ciencia (*episteme*) es el saber demostrativo sobre lo necesario. La intelección (*nous*) —entendida no como acto, sino como modo de saber— es el conocimiento sobre los primeros principios. La sabiduría (*sofía*) es la unión de intelección y ciencia, o sea: un saber basado en la visión de los principios y completado con deducciones apodícticas. Cfr. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, ed. Moneda y crédito, 2ª ed., Madrid 1970, pp. 9-35.

224. *De sacramentis Christianae fidei*, p. 10, c. 2 (PL 176, 330 C).

225. Cfr. S. AGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5 (PL 44, 963): «ipsum credere nihil aliud est quam cum assentione cogitare». AVICENA, *De an.*, V, c. 1, f. 22 vb: «scientia autem est conceptio distincta vel certissima».

226. ARISTÓTELES, *Met.*, II, c. 1, 993 b 7-9.

227. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 171, a. 3, c.

cuando alguien no se basta por sí solo, debe servirse de los demás como si fuesen uno mismo; y así, tiene que aceptar lo que otro sabe y él ignora como si lo conociese por sí mismo. Por consiguiente, en el trato entre los hombres es necesaria la fe, por la cual los demás creen lo que uno dice; y éste es, precisamente, el fundamento de la justicia, como afirma Tulio en el *De officiis*[228]. Otra consecuencia es que toda mentira es pecado[229], ya que cualquier falsedad deroga esta fe tan necesaria.

2 En cambio, por defecto de nuestro entendimiento, no conocemos las cosas divinas y necesarias, que son, según su naturaleza, máximamente evidentes (*notae*). Por tanto, no somos idóneos para investigarlas cuando empezamos a conocer[230], pues tenemos que llegar a lo más evidente y primero en el orden de la naturaleza, a partir de lo menos evidente y posterior según la naturaleza[231]. Ahora bien, como lo primero que conocemos es comprendido por virtud de lo que conocemos en último lugar, es necesario que desde un principio tengamos alguna noticia de las cosas que son de suyo más evidentes; y esto no puede hacerse sino creyendo.

Eso también se pone de manifiesto en el orden de las ciencias. La ciencia de las causas más altas, la metafísica[232], se presenta al conocimiento humano en último lugar, y, sin embargo, en las ciencias que la preceden hay que dar por supuestas algunas cosas que en ella se conocen más plenamente[233]: en cualquier ciencia hay presupuestos que «el que la estudia tiene que creer»[234].

Como el fin de la vida humana es la felicidad, que consiste precisamente en el conocimiento pleno de lo di-

228. MARCO TULIO CICERON, *De officiis*, I, c. 7, n. 23.
229. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 110, a. 3.
230. El texto dice literalmente «no somos instantáneamente idóneos desde el principio».
231. Cfr. q. 1, a. 3, *sed contra* 2.
232. Cfr. q. 2, a. 2, ad 1.
233. Cfr. q. 5, a. 1, ad 9; q. 6, a. 1, q. 3, c.
234. ARISTÓTELES, *De sophisticis elenchis*, c. 2, 165 b 3.

vino, para dirigir la vida humana hacia la felicidad, es necesario, desde que empezamos a conocer, tener fe en lo divino, cuyo pleno conocimiento se espera alcanzar en el Cielo[235].

3 Aunque el hombre puede llegar en esta vida a un pleno conocimiento de algunas realidades divinas por vía racional, y por tanto, pueda haber ciencia acerca de estas realidades, y de hecho algunos la tengan; sin embargo, también es necesario tener fe, por las siguientes cinco razones, que señala Rabí Moisés[236]:

Primera, por la profundidad y sutileza de la materia que oculta las realidades divinas al intelecto humano. Por eso, para que el hombre no permanezca sin el menor conocimiento de ellas, está previsto que, al menos por la fe, conozca las realidades divinas, según se lee en *Eccl.* 7, 25: «¿Quién conoce las más altas profundidades?».

Segunda, por la debilidad juvenil el intelecto humano, que sólo alcanza su perfección en la edad adulta; por tanto, para no permanecer en ningún momento sin el menor conocimiento de Dios, necesita la fe, mediante la cual conoce las cosas divinas desde el principio.

Tercera, por los muchos preámbulos que se necesitan para conocer a Dios por vía racional. Se requiere, efectivamente, el conocimiento de casi todas las ciencias, ya que el fin de todas es llegar al conocimiento de lo divino, cuyos preámbulos muy pocos consiguen alcanzar. Por tanto, para que la mayoría de los hombres no permanezcan sin el menor conocimiento de lo divino, está previsto por voluntad divina que alcancen este conocimiento mediante la fe.

235. Cfr. *De ver.*, q. 14, a. 10, c.; *C. gent.*, III, c. 152, n. 3245; IV, c. 1. n. 3341; *S. th.*, II-II, q. 2, a. 3, c.

236. M. MAIMONIDES, *Dux neutrorum (seu perplexorum)*, I, c. 33, ff. 12v-13v. Cfr. *De ver.*, q. 14, a. 10; *C. gent.*, I, c. 4; *S. th.*, I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 4, c.

Cuarta, porque la mayoría de los hombres, por su constitución natural, no tienen las disposiciones necesarias para alcanzar un conocimiento perfecto por vía racional. Y para que tampoco éstos carezcan del conocimiento de las realidades divinas, está prevista la vía de la fe.

Quinta, por los muchos quehaceres en los que le hombre debe ocuparse, pues impiden que todos alcancen por vía racional lo necesario para conocer a Dios; y también por esta razón existe la vía de la fe.

Y esto es todo lo que hay que decir acerca de las cosas que son conocidad por algunos, y propuestas a los demás para que las crean.

4 Hay, sin embargo, algunas realidades divinas, como por ejemplo la unidad y trinidad del único Dios, que ninguna razón humana puede conocer plenamente en esta vida, sino que debe esperar para esto a la vida futura, donde se dará la felicidad plena.

El hombre no es conducido al conocimiento de estas realidades por exigirlo su naturaleza, sino sólo por gracia divina. Necesita, pues, que primero se le propongan algunas proposiciones básicas de esta ciencia perfecta para que las crea, y a partir de ellas se dirija al conocimiento pleno de aquellas cosas que ya cree desde el principio; lo mismo sucede en otras ciencias, como ya se ha dicho[237]. Y por esto se dice en *Is.* 7, 9, según otra versión[238], «si no creéis, no entenderéis». Las proposiciones básicas mencionadas son las realidades creídas por todos, y que nadie puede conocer o entender en esta vida.

Soluciones a los argumentos

1. Aunque las verdades de fe superen la capacidad humana natural de conocer, sin embargo, no superan al

237. q. 2, a. 2, ad 5.
238. Cfr. q. 2, a. 2, arg. 7.

hombre cuando es elevado por la luz divina. Y por tanto, no le es necesario buscarlas por su propia virtud, sino conocerlas por revelación.

2. En la creación del mundo, Dios constituyó al hombre con una naturaleza perfecta, que consiste precisamente en tener todo lo que naturalmente debe poseer. Pero por encima de lo debido a la naturaleza, se sobreañaden después algunas perfecciones por pura gracia divina; entre ellas se cuenta la fe, que es un «don de Dios», como se evidencia en *Eph.* 2, 8.

3. Cualquiera que tienda a la felicidad ha de conocer dónde y cómo debe buscarla. El modo más fácil de hacerlo es mediante la fe, ya que la investigación racional no puede llegar a tales verdades, si no es conociendo previamente muchas otras, que no son fáciles de saber. Además, es el mdo menos peligroso, pues la investigación humana cae fácilmente en el error, dada la limitación de nuestro intelecto. Esto se manifiesta claramente en los filósofos, que investigando por vía racional el fin de la vida humana y el modo de alcanzarlo, incidieron en múltiples y gravísimos errores[239]; además disienten entre ellos en tal manera sobre esas cuestiones, que difícilmente hay otras que coincidan en todo, mientras que por la fe vemos que muchos pueblos concuerdan en una misma doctrina.

1 4. Siempre que se asienta de algún modo a lo recibido, es necesario que algo incline al asentimiento. Por ejemplo, la luz natural del entendimiento, respecto a los primeros principios conocidos por sí mismos; la verdad de los mismos primeros principios, respecto a las conclusiones conocidas; y algunas verosimilitudes respecto a lo que opinamos. Verosimilitudes que, si fuesen un poco más fuertes, inclinarían a creer, pues se dice que la fe es opinión ayudada con razones[240].

239. Cfr. SANTO TOMÁS, *Expositio super Symbolum apost.* (ed. Spiazzi, n. 862): «Ningún filósofo anterior a Cristo pudo, con todos sus esfuerzos, conocer tanto de Dios y de lo necesario para la vida eterna, como sabe una viejecita mediante la fe, después de la venida de Cristo».

240. Cfr. *In Sent.*, I, prol., q. un., a. 3, q. 3, c.

Sin embargo, lo que inclina a admitir los primeros principios o las conclusiones conocidas mueve suficientemente[241] y, por tanto, además de obligar a asentir, basta para juzgar sobre lo admitido. En cambio, lo que inclina a opinar, incluso fuertemente, no es suficiente para concluir y, por tanto, ni obliga ni permite emitir un juicio perfecto acerca de lo que se asiente.

2 Así, pues, en la fe en Dios no sólo hay aceptación de lo que asentimos, sino también algo que inclina a asentir: una luz, que es el hábito de la fe, infundido de modo divino en la mente humana. Éste permite concluir mejor que cualquier demostración, pues, aunque ésta nunca concluya cosas falsas, sin embargo, es frecuente que el hombre se equivoque al hacerla, por pensar que es demostración lo que en realidad no lo es.

Por otra parte, la fe también es más eficaz que la luz natural por la que aceptamos los principios, porque esta luz es oscurecida frecuentemente por la debilidad del cuerpo, como es evidente en los retrasados mentales. En cambio, la luz de la fe, que es como una impresión de la primera verdad en la mente[242], no puede fallar; como tampoco Dios puede engañarse o mentir. Por tanto, esta luz es suficiente para juzgar.

Sin embargo, este hábito no mueve directamente al intelecto[243], sino más bien a través de la voluntad; por eso no hace ver lo que se cree ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir voluntariamente[244].

3 Y así queda demostrado que la fe procede de Dios bajo dos aspectos: respecto a la luz interior que induce a

241. El texto dice «sufficiens inductivum». Santo Tomás nunca utiliza el término «inductivum» en sentido técnico, o sea, para referirse a la inducción científica. Por «inductivum» entiende lo que lleva (o induce) a concluir, opinar, hacer algo... Por eso, traducimos «est sufficiens inductivum» por «mueve suficientemente» y más abajo por «suficiente para concluir».
242. Cfr. q. 2, a. 2, c.
243. Santo Tomás dice literalmente «per viam intellectus».
244. Cfr. *C. gent.*, III, c. 40, n. 2176.

asentir, y en cuanto a las cosas que se proponen exteriormente por proceder de la revelación divina[245]. Estas realidades se relacionan con el conocimiento de fe, igual que lo captado por los sentidos se relaciona con el conocimiento de los primeros principios, pues en ambos casos se hace una determinación del conocimiento. Por tanto, al igual que el conocimiento de los principios se recibe de los sentidos y, sin embargo, la luz por la que se conocen es innata; así también «la fe se aprehende por el oído»[246] y, sin embargo, el hábito de la fe es infuso.

5. Vivir según la razón es bueno para el hombre, en cuanto hombre; en cambio, vivir al margen de la razón puede ser un defecto, como sucede con los que viven según el sentido, y esto es malo para el hombre. Pero puede ser algo superior, como ocurre cuando el hombre es guiado por la gracia divina hasta lo que está por encima de la razón; bajo este aspecto, vivir al margen de la razón no es malo para el hombre, sino todo lo contrario: es un bien supra-humano. Así es, precisamente, el conocimiento que tenemos sobre las verdades de fe, aunque la fe no está totalmente al margen de la razón natural, porque ésta tiene que asentir a todo lo que Dios revela.

Artículo 2: Relaciones entre fe y religión

Se investiga si la fe es algo distinto de la religión; y parece que no, por los siguientes *argumentos*:

1. Parece que la fe no se debe distinguir de la religión porque, como dice S. Agustín en el *Enchiridion*[247], se debe honrar a Dios con la fe, la esperanza y la caridad. El culto a Dios es un acto de la virtud de la religión, como

245. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 6, a. 1, c.
246. Cfr. *Rom.* 10, 17.
247. c. 3 (PL 40, 232).

se pone de manifiesto en la definición de Tulio[248], que dice: «religión es lo que ofrece culto y ceremonias a una naturaleza superior, que llaman divina». Por tanto, la fe pertenece a la religión.

2. S. Agustín afirma en el *De vera religione*[249] que la verdadera religión es «aquella por la que se honra a Dios, y se conoce con acendrada piedad»; pero conocer a Dios es propio de la fe. Por tanto, la fe se contiene bajo al religión.

3. Ofrecer sacrificios a Dios es un acto de la virtud de la religión; y esto pertenece a la fe, porque, como dice S. Agustín en el *De civitate Dei*[250], «verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía», y la primera adhesión del hombre a Dios es por la fe. Por consiguiente, la fe pertenece principalmente a la religión.

4. Como se dice en *Io.* 4, 24, «Dios es espíritu, y por esto, los que le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad». Por tanto, se adora más propiamente a Dios cuando se le postra el intelecto, que cuando lo hace el cuerpo. Pero el intelecto le honra por la fe sometiéndose totalmente, para asentir a lo que Dios le revela. Por lo tanto, la fe pertenece principalmente a la religión.

5. Toda virtud que tiene a Dios por objeto es teologal[251]. La religión tiene a Dios por objeto, pues le ofrece el culto debido; por tanto es una virtud teologal. Pero parece que dar a Dios el culto debido pertenece más bien a la fe que a otras virtudes, porque se dice que sólo está fuera de la religión cristiana lo que no pertenece a la fe. Por consiguiente, parece que la religión es lo mismo que la fe.

248. MARCO TULIO CICERON, *De inventione*, II, c. 53, n. 161.
249. c. 1, n. 1 (PL 34, 122).
250. X, c. 6 (CSEL, XXXX P. I 454, 25).
251. Cfr. *S. th.*, I-II, q. 62, aa. 1 y 2.

Razones en contra

1. Como demuestra Tulio en la *Vetus rhetorica*[252], la religión es parte de la justicia, que a su vez es una virtud cardinal. Por tanto, como la fe es una virtud teologal, la religión pertenecerá a un género de virtudes distinto a la fe.

2. Algunos actos de la virtud de la religión están relacionados con el prójimo, como se pone de manifiesto por lo que se dice en *Iac.* 1, 27: «La religión pura y sin mancha delante de Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y preservarse de la corrupción de este siglo». En cambio, los actos de la fe sólo hacen relación a Dios[253]. Por tanto, la religión es totalmente distinta de la fe.

3. Comúnmente se llaman religiosos a los que se obligan con votos especiales; pero no sólo ésos se llaman fieles. Por consiguiente, no es lo mismo fiel que religioso, ni tampoco fe que religión.

Respuesta

1 Como demuestra S. Agustín en el *De civitate Dei*[254], la adoración —denominada también culto a Dios—, la religión, la piedad y la latría tienen un único fin: honrar a Dios.

El culto tributado a algo parece no ser otra cosa que la correcta aplicación de una operación sobre esa cosa. Por eso, se dice de distintos modos que se honran o cultivan[255] los campos, los padres, la patria, etc., porque se

252. Los dos libros de Marco Tulio Cicerón sobre la retórica se conocen con el nombre de *De inventione*. Esta cita corresponde al libro II, c. 22, n. 65.

253. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 1.

254. X, c. 1 (CSEL, XXXX P. I 445, 15-447, 24).

255. El término latino *colere* significa literalmente *cultivar*, pero no sólo puede tener como complemento directo *agros* (cultivar los campos), sino

tributa esa honra a cada uno con operaciones diversas. Pero honramos a Dios sólo en cuanto nos sometemos a él y le demostramos nuestra sumisión, no en cuanto nuestra operación le aproveche o añada algo realmente, como ocurre en los casos precedentes. Por esta razón, el culto a Dios se designa con el nombre propio de adoración.

La religión implica una cierta ligazón, en cuanto que el hombre se ata a ese culto; por esto, S. Agustín dice en el *De vera religione*[256] que religión puede proceder etimológicamente de re-ligar; o también de re-elegir, como afirma en el *De civitate Dei*[257], pues, cuando alguien elige, se obliga a hacer algo. Ahora bien, es necesario que reelijamos al que negligentemente habíamos rechazado, como afirma en el mismo sitio. Por eso, se llaman religiosos aquellos que comprometen con ciertos votos toda su vida y sus mismas personas para agradar a Dios[258].

2 *La piedad* se refiere al ánimo del que honra, que no obsequia ni ficticiamente, ni con amor comprado. Y como a aquellas cosas que están por encima de nosotros se les debe una veneración en cierto sentido divina, también los beneficios que se prestan a los indigentes son como ciertos sacrificios a Dios, según aquello de *Hebr.* 13, 16: «no echéis en el olvido la beneficiencia y la unidad mutua, pues con tales ofrendas se gana al voluntad de Dios»; así, los nombres de piedad y religión se aplican a las obras de misericordia y sobre todo a los beneficios que se presentan a los padres y a la patria[259].

La latría, en cambio, lleva consigo el deber de hon-

también *Deum*, *parentes*, etc. («cultivar» a Dios, es decir, darle culto u honrarle).

256. Cfr. c. 55, n. 113 (PL 34, 172). Sobre el concepto de religión cfr. *C. gent.*, III, c. 119 y *S. th.*, II-II, q. 81, a. 1.

257. X, c. 3, 450, 11-13.

258. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 1, ad 5.

259. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 1, ad 2; *C. gent.*, III, c. 119, n. 2914.

rar o dar culto, porque somos siervos del que honramos; pero no por cualquier débito accidental, como un hombre es siervo de otro, sino porque todo lo que somos se lo debemos a Él como Creador. Por esta razón, cualquier servidumbre no recibe el nombre de latría, sino sólo aquella por la que el hombre es siervo de Dios[260].

3 Así pues, la religión consiste en la operación por la que el hombre honra a Dios, sometiéndose a Él. Esta operación debe ser conveniente tanto al que es honrado, como al que honra. El que es honrado, por ser un espíritu, no puede alcanzarse con el cuerpo, sino sólo con la mente; y su culto consiste sobre todo en actos de la mente, por los que ésta se ordena a Dios. Y estos son, precisamente, los actos principales de las virtudes teologales por eso, afirma S. Agustín[261] que Dios es honrado por la fe, la esperanza y la caridad; a estos se añaden también los actos de los dones[262] que tienden a Dios, como la sabiduría y el temor.

Pero como los hombres somos corpóreos y conocemos mediante los sentidos corporales, para ejercer el culto, también se requieren por nuestra parte algunas acciones corporales, tanto para servir a Dios con todo lo que somos, como para que mediante esos actos corporales nos movamos a nosotros mismos, y a otros, a ejecutar actos de la mente ordenados a Dios[263]. Por esto, S. Agustín afirma en el *De cura pro mortuis gerenda*[264]: «Los que oran hacen con los miembros de su cuerpo lo que es conveniente a los que suplican: se hincan de rodillas, extienden las manos, se prosternan en el suelo, y cualquier otra cosa visible. Hacen todo eso aunque Dios no necesita de todos esos indicios para que se le ponga de manifiesto el ánimo humano, pues Él conoce la voluntad invi-

260. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 1, ad 3; *C. gent.*, III, c. 119, n. 2917 y c. 120.
261. *Enchiridion*, c. 3 (PL 40, 232); cfr. c. 6, 233.
262. Son los dones del Espíritu Santo.
263. Cfr. *C. gent.*, III, c. 119; *S. th.*, II-II, q. 81. a. 7; q. 84, a. 2.
264. c. 5, n. 7 (CSEL, XXXXI 632, 1-7).

sible de los que oran y su intención de corazón. Sin embargo, con esto el hombre se incita máximamente a sí mismo para orar y suplicar más humilde y fervientemente».

4 Así pues, todo acto —ya sea del alma o del cuerpo— por el que el hombre se somete a Dios pertenece a la religión. Además, pertenecen a esta virtud los actos que se hacen al prójimo por Dios, pues lo que se hace de este modo —por amor a Dios— al mismo Dios se consagra. Y por tanto, considerados atentamente todos esos actos, se pone de manifiesto que pertenecen a la religión. Por este motivo afirma S. Agustín[265] que «verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía». Pero, hay un cierto orden: primero y principalmente pertenecen a ese culto los actos de la mente ordenados a Dios; segundo, los actos del cuerpo que se hacen para excitar y mostrar los anteriores, como por ejemplo, postraciones, sacrificios, etc.; y tercero, todos los demás actos ordenados al prójimo por Dios.

5 Al igual que la magnanimidad es una virtud especial[266] y, sin embargo, se sirve de los actos de todas las virtudes por la naturaleza especial de su objeto, ya que reúne todo lo que hay de grande en los actos de todas las virtudes; así también la religión es virtud especial, al considerar en los actos de todas las virtudes el aspecto particular de su objeto, es decir, el débito a Dios; y así es una parte de la virtud de la justicia[267]. Sin embargo, hay algunos actos —como las postraciones, etc.— en los que secundariamente se rinde culto a Dios, que pertenecen a la religión y no a otras virtudes.

Por esto, es evidente que los actos de la virtud de la fe pertenecen materialmente a la religión, como también los actos de las demás virtudes; y es más, pertenecen con mayor razón porque el acto de fe es el primer movimiento de la mente hacia Dios. Pero, formalmente, la fe

265. *De civitate Dei*, X, c. 6 (CSEL, XXXX P. I 454, 25).
266. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 129, a. 4.
267. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 4.

se distingue de la religión, porque considera el objeto bajo otro aspecto.

Además, la religión conviene con la fe en que ésta es causa y principio de la religión. En efecto, nadie decidiría dar culto a Dios, si no creyese por la fe que es creador, gobernador y remunerador de los actos humanos. Sin embargo, la religión no es una virtud teologal: tiene por materia los mismos actos tanto de la fe como de las demás virtudes, que ofrece a Dios como debidos; pero tiene a Dios como fin, pues honrar a Dios consiste en ofrecerle esos actos como debidos[268].

Solución a los argumentos

La solución a las objeciones es evidente por lo que ya se ha explicado en la respuesta del artículo.

Artículo 3: La catolicidad o universalidad de la verdadera fe

Se investiga si la fe cristiana debe llamarse católica; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Siempre ha de mediar proporción entre el conocimiento y su objeto, pues no todo se conoce de cualquier manera. La fe, como dice S. Agustín en *De Trinitate*[269], es conocimiento de Dios. Dios no es universal ni particular. Por tanto, tampoco la fe debe llamarse universal.

2. El conocimiento sobre los entes singulares sólo puede ser singular. Mediante la fe conocemos algunos hechos singulares, como la Pasión de Cristo, su Resurrección, etc. Luego la fe no debe llamarse universal.

3. Lo que es común a muchos no se debe denominar

268. Cfr. *S. th.*, II-II, q. 81, a. 5.
269. Probablemente se refiere al libro VII, c. 6, n. 11 (PL 42, 943). Cfr. *In Sent.*, I, d. 19, q. 4, a. 2.

con el nombre propio de alguno de ellos, porque el nombre se impone para reconocer las cosas. Cualquier tradición o secta propone lo que trasmite para que sea universalmente creído y observado por todos; y también como universalmente verdadero. Por tanto, el calificativo de católica no es exclusivo de la fe cristiana.

4. La idolatría llega hasta los últimos rincones del mundo, no así la fe cristiana, desconocida aún por algunos bárbaros. Luego con mayor razón se debe llamar católica la idolatría que la fe cristiana.

5. Lo que no conviene a todos no puede llamarse universal. La fe cristiana no ha sido recibida por muchos. Por tanto, no debe llamarse católica o universal.

Razones en contra

1. Como afirma S. Agustín en el *De vera religione*[270], «Hemos de abrazar la religión cristiana y la comunión de la Iglesia, que es llamada católica no sólo por sus miembros, sino también por sus enemigos».

2. Según parece, los términos universal y común significan lo mismo. La fe cristiana es llamada común por el Apóstol, como puede verse en *Tit.* 1, 4: «A Tito, hijo querido, según la fe que nos es común...» Luego, la fe cristiana también se puede llamar convenientemente universal o católica.

3. Lo que se propone universalmente a todos los hombres se debe llamar, con toda propiedad, universal. La fe cristiana se propone a todo el mundo, como puede verse en *Mt.* 28, 19: «Enseñad a todas las gentes». Por consiguiente, la fe cristiana se debe llamar con razón católica o universal.

270. c. 7, n. 12 (PL 34, 128).

Respuesta

1 La fe, como cualquier otro conocimiento, tiene una doble materia: el sujeto, es decir, los mismos creyentes; y el objeto, lo que se cree[271]. Pues bien, bajo estos dos aspectos la fe cristiana se puede llamar católica.

Es universal por parte de los creyentes, porque el Apóstol, en *Rom.* 3, 21, avala como verdadera la fe que fue «testificada por la ley y los profetas». Pero como en el tiempo de los profetas se honraba a varios dioses y sólo el pueblo de Israel daba el culto debido al Dios verdadero, no había una religión universal, y por esto el Espíritu Santo preanunció mediante los profetas que todos tendrían que asumir el culto al verdadero Dios. Por esta razón, se dice en *Is.* 45, 23 que «se me doblará toda rodilla, y me confesarán todas las lenguas»; esto se cumple, por la fe y religión cristianas. Por consiguiente, esta fe se llama merecidamente católica, en cuanto recibida por todo tipo de hombres. Y así, los que apartándose de esta fe y religión, comúnmente prometida y recibida, se han inclinado hacia sus propias sentencias no son llamados católicos sino herejes, pero estar separados de la comunión.

2 La fe cristiana también es universal por parte de lo que se cree. Hubo, en la antigüedad diversas artes y caminos para atender a los hombres en diversas cosas, o al menos, se creía que les ayudaban: algunos centraban el bien del hombre sólo en lo corporal, las riquezas, los honores o los placeres; otros, únicamente en bienes del alma, como las virtudes morales o intelectuales; algunos como dice S. Agustín en el *De civitate Dei*[272], pensaban que se debía honrar a los dioses por los bienes temporales de esta vida, otros, en cambio, por los bienes que se reciben después de la muerte. Porfirio explica que para algunos gentiles la parte imaginativa del alma se purgaba

271. Hemos traducido «materia in qua» y «de qua» por sujeto y objeto respectivamente.
272. VI, praef. (CSEL, XXXX P. I 266, 19-267, 1).

con sacrificios perfectos, pero no toda el alma; y decía, igual que S. Agustín en el *De civitate Dei*, que aún no había sido encontrada ninguna secta que contuviese el camino universal para la salvación del alma.

3 Ese camino universal de salvación es la religión cristiana como dice S. Agustín en el mismo libro[273]. Esta enseña que Dios ha de ser honrado no sólo por los bienes eternos, sino también por los beneficios temporales[274]; dirige al hombre no sólo en lo espiritual, sino también en el uso de lo corporal; y promete la felicidad del alma y del cuerpo. Sus reglas son universales, ya que ordenan toda la vida del hombre y todo lo que le pertenece.

Estas son las dos razones de la universalidad que expone Boecio, como se puede leer en su texto[275]

Soluciones a los argumentos

1. Aunque Dios, considerado en sí mismo, no es universal ni particular, sin embargo, es causa universal y fin de todas las cosas. Por consiguiente, el conocimiento que se tiene de El es, de algún modo, universal respecto a todas las cosas.

2. La fe posee esos conocimientos particulares en calidad de remedios universales, capaces de liberar a todo el género humano.

3. Las otras sectas se esfuerzan en reclamar para sí lo que es propio de la fe cristiana, pero no pueden conseguirlo; y por esto, no les compete propiamente el título de universalidad.

4. La idolatría no era una religión única, sino diversa en los distintos pueblos, ya que cada uno instituyó dioses diferentes para adorarlos. Tampoco es aceptada por todas

273. X, c. 24 (CSEL, XXXX P. I 485, 18-21).
274. X, c. 14 (CSEL, XXXX P. I 470, 8-471, 13).
275. El inicio de este capítulo.

las naciones, pues fue rechazada por los que daban culto al verdadero Dios, y también por los sabios gentiles, que, según afirma S. Agustín acerca de Séneca en *De civitate Dei*[276], decían que sus ceremonias debían considerarse como ordenadas por las leyes, no como agradables a los dioses.

5. La fe cristiana no se llama católica o universal porque se extienda a todos los individuos de cada tipo de personas, sino porque gentes de toda condición se han adherido a ella[277].

Artículo 4: Unicidad de Dios y trinidad de Personas[278]

Se investiga si, según la confesión de la fe católica, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un único Dios; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. El mismo Boecio afirma que de la desigualdad de esos tres se sigue la pluralidad de dioses. Además, la Sagrada Escritura, que es, como dice S. Agustín en el *De vera religione*,[279] la cabeza de la religión cristiana, parece establecer una desigualdad entre el Padre y el Hijo, pues en *Io.* 14, 28, se dice, refiriéndose al Hijo: «El Padre es mayor que yo». Por tanto, no pertenece a la fe católica la igualdad de las Personas.

2. Como se afirma en *I Cor.* 15, 28, «Cuando todas las cosas le estuvieran sujetas a Él» —al Hijo—, «entonces, Él mismo quedará sujeto a Aquél» —al Padre—, «que sometió a sí todas las cosas». Luego se puede concluir lo mismo que antes.

276. VI, c. 10, 294, 4-297, 25.
277. Santo Tomás recoge de S. Agustín la expresión «non propter generum, sed propter genera singulorum». (*Enchiridion*, c. 103, n. 27, PL 40, 280), y la utiliza también en otros lugares (cfr. *In I Tim.*, c. 2, lect. 4, y *S. th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1).
278. Cfr. *C. gent.*, IV, cc. 6-8.
279. Cfr. c.7, n. 13 (PL 34, 128).

3. Orar sólo es propio de los inferiores respecto a los superiores. Pero el Hijo ruega por nosotros, como se ve en *Rom.* 8, 34: «Cristo Jesús también intercede por nosotros»; y lo mismo el Espíritu Santo (8, 26): «El Espíritu Santo pide por nosotros con gemidos inenarrables». Por eso, según la confesión de la fe católica, el Hijo y el Espíritu Santo son inferiores al Padre; y así, se concluye lo mismo.

4. En *Io.* 17, 3 se recoge la siguiente oración del Hijo al Padre: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú enviaste». Por tanto, sólo el Padre es verdadero Dios, y no el Hijo ni el Espíritu Santo, que, por consiguiente, deben de ser criaturas. De este modo, se concluye igual que en la primera objeción.

5. El Apóstol, hablando del Hijo, dice en *I Tim.* 6, 15-16: Cristo «será manifestado a su tiempo por el bienaventurado y único poderosos Rey de reyes y Señor de señores, el único que es inmortal y habita en una luz inaccesible». Por tanto, todos esos calificativos convienen únicamente al Padre.

6. En *Mc.* 13, 32 se dice: «Nadie sabe el día ni la hora (del fin del mundo): ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre». Luego es mayor la ciencia del Padre que la del Hijo; y por tanto, también la esencia. Y de este modo, se concluye lo mismo que en el primer argumento.

7. En *Mt.* 20, 23 se dice: «El sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me corresponde a mí otorgároslo, sino que es para quienes está reservado por mi Padre». Por tanto, el Hijo no tiene la misma potestad que el Padre.

8. En *Col* 1, 15 se afirma que el Hijo «es el primogénito de todas las criaturas». Pero las comparaciones sólo se pueden hacer entre cosas del mismo género. Por tanto, el Hijo es una criatura.

9. En *Eccli.* 24, 14, se pone en labios de la Persona de la Sabiduría divina: «Desde el inicio, y antes de los siglos, fui creada». Por tanto, se concluye lo mismo que en el primer argumento.

10. El que es glorificado es menor que el que glorifica. El Hijo es glorificado por el Padre, como se pone de manifiesto en *Io.* 12, 28. Luego el Hijo es menor que el Padre.

11. El que envía es mayor que el enviado. El Padre envía al Hijo, como puede verse en *Gal.* 4, 4: «Envió Dios a su Hijo nacido de mujer». Y envía también al Espíritu Santo: «El Espíritu Santo Paráclito, que el Padre envía» (*Io.* 14, 26). Luego el Padre es mayor que el Hijo y el Espíritu Santo.

Por todo esto, la opinión expuesta (por Boecio) no parece pertenecer a la fe católica.

Razones en contra

1. Del texto de *Io.* 1, 1 y 3: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era Dios, todas las cosas fueron hechas por Él», se deduce que el Hijo es eterno, pues de otro modo no existiría desde el principio; que es igual al Padre, si no, no sería Dios; y que no es criatura, pues de los contrario, no podría haber hecho todas las cosas.

2. El Hijo no miente acerca de sí, pues es la verdad; y afirmaba que era igual al Padre, según aquello de *Io.* 5, 18: «Decía que Dios era su padre, haciéndose Él, de este modo, igual a Dios». Por consiguiente, el Hijo es igual al Padre.

3. En *Phil.* 2, 6 se afirma que «no consideró como un robo el ser igual a Dios», y sería efectivamente un robo si lo pensara y no lo fuese. Por tanto, es igual a Dios.

4. Se dice en *Io.* 10, 30, «Mi Padre y Yo somos una misma cosa»; y en *Io.* 14, 10: «Yo estoy en el Padre, y el Padre en Mí». Luego ninguno de los dos es menor que el otro.

5. En *Rom.* 9, 5 se lee: «De éstos desciende Cristo, que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos». Por tanto, no hay nada superior a Él, y no es menor que el Padre.

6. Se dice en *I Io.* 5, 20, «Nos ha dado discreción para conocer al verdadero Dios, y para que permanezcamos en su Hijo verdadero. Éste es el verdadero Dios y la vida eterna». Luego no es menor que el Padre.

7. También se demuestra que el Espíritu Santo es verdadero Dios e igual al Padre, por lo que se afirma en *Phil.* 3, 3 según la versión griega: «Los que servimos al espíritu de Dios somos la circuncisión»[280]; este servicio se refiere al culto de latría, como deja claro el griego[281]. Y ese culto no se debe a ninguna criatura[282], según se aprecia en *Dt.* 6, 13 y en *Mt.* 4, 10: «Adorarás al Señor Dios tuyo, y a Él sólo servirás»; por consiguiente, el Espíritu Santo no es una criatura.

8. Los miembros de Cristo no pueden ser templo de alguien menor que el mismo Cristo. Nuestros cuerpos, que según el Apóstol[283] son miembros de Cristo, son también templos del Espíritu Santo, como se afirma en *I Cor.* 6, 19. Por consiguiente, el Espíritu Santo no es menor que Cristo[284] ni, por tanto, menor que el Padre.

De este modo se demuestra que lo dicho por el autor (Boecio) es la verdadera doctrina de la fe católica.

Respuesta

1 La posición de los arrianos, que sostienen que las

280. El texto de la Vulgata es distinto; dice: «... que servimos en espíritu a Dios...». Y la Neovulgata: «... que servimos según el Espíritu de Dios...».

281. El texto griego es más preciso, pues dice «λατρεύσις». Cfr. S. AGUSTIN, *De Trin.*, I, c. 6, n. 13 (PL 42, 828).

282. Cfr. *Glossa ord.*, *In Mt.*, 4, 10.

283. Cfr. *I Cor.* 6, 15.

284. Este argumento está tomado de S. AGUSTIN, *De Trin.*, I, c. 6, n. 13 (PL 42, 828).

Personas divinas no son iguales, no pertenece a la verdadera fe católica, sino más bien a la impiedad de los gentiles. Esto se demuestra de la siguiente manera:

Para los gentiles todas las substancias inmortales eran dioses. Entre éstas, como demuestra S. Agustín en el *De civitate Dei*[285] y Macrobio en el *Commentarium in Somnium Scipionis*[286], los platónicos distinguían las tres primeras y principales: el dios creador de todas las cosas, que llamaban dios padre porque de él derivaban todas las cosas; una cierta substancia inferior, denominada mente o intelecto del padre, en la cual estaban las ideas de todas las cosas, y que habría sido hecha por el padre; y en tercer lugar ponían el alma del mundo, como espiritu vivificador de todo el orbe. Pues bien, decían que estas tres substancias eran los tres dioses principales, y los tres principios por los que las almas eran purificadas.

2 Orígenes, apoyándose en los documentos platónicos[287], pensó que en nuestra fe se debían poner también tres substancias principales, igual que hicieron los platonicos; pues en *I Io.* 5, 7 se dice que «son tres los que dan testimonio en el cielo». Por esta razón, como demuestra S. Jerónimo en una *Carta sobre los errores de Orígenes*[288], dijo, en el libro llamado *Peri archon*, es decir: *De principiis*[289], que el Hijo era una criatura, y menor que el Padre. Al enseñar Orígenes esta doctrina en Alejandría, Arrio sacó dicho error de sus escritos. Y por esto, dice S. Epifanio[290] que Orígenes fue la fuente y padre de Arrio.

285. X, c. 23 (CSEL, XXXX P. I 484, 14-27).
286. I, c. 2, nn. 14-16.
287. Cfr. S. JERONIMO, *Apología adv. libros Rufini*, III, n. 40 (PL 23, 509 A).
288. *Epistula 124 ad Avitum*, CSEL LVI 97, 9. 26-98, 3.
289. Cfr. I, c. 3, n. 5, GCS Origenes V 56, 2-6.
290. *Panarion*, II, tom. 1, haer. 64, c. 1 y 4, tom. 2, haer, 69, c. 1, GCS Epiphanius II, 403, 6-8; 410, 5-7; III, 152, 19. Como este libro no fue traducido al latín, Santo Tomás probablemente lo conoció por la Epístola de Epifanio a Juan, obispo de Jerusalén, traducida al latín por S. Jerónimo (cfr. S. JERONIMO, *Ep. 51*, n. 3, CSEL LIV 400, 7-10). S. Jerónimo y S. Epifanio consideraron que Orígenes había sido subordinacionista, pero en

Por tanto, tan contraria es a la fe cristiana y católica la postura de Arrio sobre la Trinidad, como el error de los gentiles, que exhibían culto de latría a las criaturas, diciendo que eran dioses. Lo que demuestra el Apóstol en *Rom.* 1, 25: «Honraron y sirvieron a las criaturas más que al Creador...».

Soluciones a los argumentos

1 1. Como demuestra S. Agustín en el *De Trinitate*[291], la Sagrada Escritura afirma cosas acerca del Padre y del Hijo de tres maneras. Unos textos ponen de manifiesto la unidad de la substancia y la igualdad entre ellos; como, por ejemplo, «el Padre y Yo somos una misma cosa»[292]. En otros, sin embargo, se dice que el Hijo es menor que el Padre por haber tomado la forma de siervo, según la cual se hizo a sí mismo menor, como se pone de manifiesto en *Phil.* 2, 7: «Se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo». Finalmente, otros textos no dicen que el Hijo sea menor o igual al Padre, sino solamente afirman que el Hijo procede del Padre; por ejemplo, *Io.* 5, 26: «Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, también dio al Hijo tener la vida».

Los católicos utilizan los textos del primer tipo para defender la verdad. Los del segundo y tercero fueron toma-

realidad se trata de un error de interpretación. La mayoría de los estudiosos actuales (Régnon, Prat, etc.) y muchos de los antiguos Padres de la Iglesia (S. Atanasio, S. Gregorio el Taumaturgo, etc.) no dudan en afirmar taxativamente que Orígenes no fue subordinacionista. El mismo Orígenes, refiriéndose al Padre y la Hijo, llegó a proponer la fórmula δύο θεοί y δύναμις μία (dos Dioses y un Poder), pero entendiéndolo en el sentido que después tendrá en la teología: dos personas y una Naturaleza. Por esto, en el mismo texto, afirma con precisión: «los dos Dioses son uno solo» (Cfr. J. Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Introd., texte, trad. et notes, Sources Chrétiennes nº 67, Paris 1960). Además, como es sabido, Orígenes fue el que acuñó el término ὁμοούσιος (consubstancial), sancionado en la fórmula dogmática del Concilio de Nicea.

291. II, c. 1, n. 3 (PL 42, 846).

292. *Io.* 10, 30.

dos por los herejes para confirmar sus errores, pero inútilmente.

2 En efecto, lo que se dice de Cristo según la naturaleza humana, no se puede referir a su divinidad; de otro modo, se concluiría que según la divinidad habría muerto, ya que esto se afirma según su humanidad. De modo semejante, tampoco se demuestra que el Hijo sea menor que el Padre, aunque proceda de Él, porque el Hijo recibe todo lo que el Padre tiene, como se demuestra por *Io.* 16, 15 y *Mt.* 11, 27. Por tanto, del orden de origen de las Personas no se puede deducir la desigualdad de la deidad.

La afirmación «el Padre es mayor que Yo» (*Io.* 14, 28) se predica del Hijo, opina S. Agustín[292], según la naturaleza humana del Hijo; en cambio, S. Hilario[293] dice que según la divina, pero no en cuanto que el ser mayor lleva consigo desigualdad, ya que el Hijo —que ha recibido un nombre sobre todo nombre— no es menor que el Padre, sino en cuanto manifiesta la autoridad del principio, pues el Hijo recibe del Padre precisamente ese nombre por el que es igual a Él.

2. No sólo el Padre sometió todas las cosas al Hijo, sino que también Él mismo se las sometió; y eso se afirma en *Phil.* 3, 21, hablando de Cristo según su divinidad, por la que es igual al Padre: «Mediante su poder puede sujetar a sí mismo todas las cosas».

Cuando se dice que Cristo estará sujeto a Aquél que sometió a sí todas las cosas, no se está comparando el Hijo al Padre según la divinidad, sino según la humanidad, pues la divinidad del Padre es común a toda la Trinidad. Por tanto[294], el Reino de Cristo son los mismos fieles, que

292. Cfr. *De Trin.*, I, c. 7, n. 14; c. 11, n. 22 (PL 42, 829. 836).
293. *De Trin.*, IX, n. 54 (PL 10, 324 y ss).
294. Este párrafo, hasta el punto y seguido, falta en muchos códices y ediciones. Se aprecia fácilmente que es una digresión sin conexión directa con el rexto del argumento. Sin embargo, se encuentra en el manuscrito autógrafo de Santo Tomás y, por tanto, lo dejamos, tal como hace Decker (no así la ed. Marietti). La idea de este razonamiento está tomada de S. Agustín, *De Trin.*, I, c. 9, n. 18 y c. 10, n. 21 (PL 42, 833 y 835).

entrega a Dios Padre[295] y no los roba para sí, pues conduce a los fieles a la visión del Padre, en la que también verán su deidad. Cuando se conozca perfectamente la naturaleza divina, se verá con la máxima claridad la sujeción de la naturaleza humana a la divina. Y esta sujeción no consistirá en que la naturaleza humana asumida por Cristo se transforme en divina, como sostuvieron algunos herejes[296], sino en que su humanidad es menor que la divinidad del Padre.

3. Como explica S. Agustín en el *De Trinitate*[297], «El Hijo ruega porque es menor que el Padre; en cambio, porque es igual, oye con el Padre», es decir: ruega según la naturaleza humana, y oye según la divina. En cambio, se dice del Espíritu Santo que intercede, en cuanto nos mueve a pedir[298] y confiere eficacia a nuestras oraciones.

4. S. Agustín expone en el *De Trinitate*[299] que ser «un solo Dios verdadero» no se ha de entender únicamente del Padre, sino a la vez del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son llamados «un solo Dios verdadero», porque nada fuera de esa trinidad es verdadero Dios. Así pues, el texto citado, «que Te conozca a Ti», Padre, «y a Jesucristo, a quien Tú enviaste», se ha de entender como referido al único Dios verdadero. Del Espíritu Santo, en cambio, no dice nada, porque, como es el nexo de ambos, se entiende a partir de Ellos.

5. Como demuestra S. Agustín en el *De Trinitate*[300], esas palabras no sólo se han de referir a la persona del Padre, sino a toda la Trinidad. Pues toda ella «es bienaventurada y poderosa...»; y también toda la Trinidad manifiesta al Hijo. Incluso si dijera: «El Padre bienaventurado y único poderoso manifiesta al Hijo», tampoco por esto el Hijo se separaría; como tampoco el Padre se separa, cuan-

295. Cfr. *I Cor.* 15, 24.
296. Los monofisitas; cfr. *C. gent.*, IV, c. 35; *S. th.*, III, q. 2, a. 1.
297. I, c. 10, n. 21 (PL 42, 835); cfr. IV, c. 8, n. 12 (PL 42, 896).
298. Cfr. *In Rom.*, c. 8, lect. 5.
299. VI, c. 9, n. 10 (PL 42, 930).
300. I, c. 6, n. 10 (PL 42, 826).

do se pone en labios de la Persona del Hijo, o sea de la Sabiduría de Dios: «Yo sola hice todo el giro del cielo» (*Eccli.* 24, 8).

De este modo se concluye lo mismo: en lo que pertenece a la esencia, el Padre y el Hijo son absolutamente lo mismo; y por tanto, lo que se predica de uno, por no decirse de modo exclusivo, no se niega del otro, pero sí de las criaturas, porque tienen una esencia distinta.

6. El Hijo no sólo sabe aquel día y aquella hora según la naturaleza divina, sino también según la humana, porque su alma conoce todas las cosas. No obstante, se dice que no lo sabe, porque no nos lo da a conocer, como demuestra S. Agustín en el *De Trinitate*[301]. Por esto, a los que preguntaron sobre este tema, les respondió: «No os corresponde saber los tiempos...» (*Act.* 1, 7); y dice el Apóstol al respecto (*I Cor.* 2, 2): «No me he preciado de saber otra cosa entre vosotros...», es decir: no quiso exponerles más datos porque no eran capaces de entenderlos. Ese texto también se podría referir, según la interpretación de S. Jerónimo[302], no a la Persona misma de Cristo —la Cabeza— sino a su cuerpo, o sea, a la Iglesia, que evidentemente ignora el día y la hora. Sin embargo, cuando se dice que sólo el Padre lo sabe también se pone de manifiesto que el Hijo lo conoce, según la regla antes dicha[303].

7. Como explica S. Agustín en el *De Trinitate*[304], el texto: «No me corresponde a mí otorgároslo» pone de manifiesto que no es propio de la potestad humana otorgar tal cosa y que la concede en virtud de que es Dios e igual al Padre.

8. Como prueba S. Agustín en el *De Trinitate*[305], los

301. I, c. 12, n. 23 (PL 42, 837).
302. *In Ev. sec. Marcum*, c. 13 (PL 30, 628 D).
303. Cfr. ad 5 *in fine*. Esas dos interpretaciones de *Mc.* 13, 32 también se encuentran en la *S. th.*, III, q. 10, a. 2, ad 1.
304. I, c. 12, n. 25 (PL 42, 838).
305. No hemos localizado ese pasaje. Santo Tomás en su texto indica el libro I y la ed. Marietti precisa cap. 12; sin embargo, ahí no se encuentra esa explicación. Decker tampoco ha encontrado el pasaje.

herejes, al no entender este texto del Apóstol y menospreciar el tenor de las palabras, lo propusieron frecuentemente para injuriar al Hijo de Dios, afirmando que es una criatura.

Se llama con toda verdad primogénito, y no primera criatura, para que se crea que es engendrado según la naturaleza divina que posee, y que es el primero por ser eterno.

Aunque el Hijo no es del mismo género que las criaturas, sin embargo, según S. Basilio[306] tiene en común con ellas el recibir algo del Padre; pero, también tiene algo más que las criaturas: el poseer por naturaleza lo que recibe del Padre. Por tanto, se puede apreciar un orden entre la generación del Hijo y la producción de las criaturas.

9. Esas palabras y otras similares acerca de la Sabiduría de Dios o se refieren a la sabiduría creada —los ángeles—, o al mismo Cristo en cuanto hombre. Y por esto, se dice «desde el inicio» o «creado en el inicio», queriendo dar a entender que estaba predestinado desde siempre a asumir algo creado.

10. Como muestra S. Agustín en el *De Trinitate*[307] del hecho de que el Padre glorifique al Hijo no se deduce que éste sea menor que aquél; pues también sería menor que el Espíritu Santo, porque el Hijo dice del Espíritu Santo en *Io.* 16, 14 que «El me glorificará». Esa glorificación no produce ningún cambio en la Persona del Hijo, sino en nuestro conocimiento sobre El, —en cuanto glorificar es dar un conocimiento más claro de El mismo—, o en el cuerpo asumido por el Hijo, en relación a la claridad de la resurrección.

11. Se dice que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados por el Padre no porque comiencen a estar donde antes no estaban, sino porque están de un modo distinto al que

306. *Hom.* 15, *De fide*, n. 2 (PL 31, 468 A).
307. II, c. 4, n. 6 (PL 42, 848).

estaban en cuanto producen ciertos efectos en las criaturas[308].

Por tanto, del hecho de que el Hijo y el Espíritu Santo sean enviados por el Padre no se deduce una desigualdad en la Trinidad, sino un orden de origen, según el cual, una Persona procede de otra —por esto, el Padre no es enviado, ya que no procede de otro[309]—; y se deduce también la eficiencia respecto al efecto por el que es enviada la Persona divina[310].

CUESTIÓN 4: LA CAUSA DE LA PLURIDAD

En esta cuestión se investigan cuatro temas acerca de la causa de la pluralidad:

1. Si la alteridad[311] es la causa de la pluralidad.

2. Si las diferencias accidentales causan la diversidad numérica.

3. Si es posible, o si se puede entender, que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

4. Si la variedad de lugar interviene de algún modo en la diferenciación numérica.

Artículo 1: La alteridad, causa de la pluralidad

Se investiga si la alteridad es la causa de la pluralidad; y parece que no por los siguientes *argumentos:*

308. Cfr. *S. th.*, I, q. 43, a. 1.
309. Cfr. *S. th.*, I, q. 43, a. 4.
310. La Marietti modifica el sentido de este último párrafo, pues lo puntúa de otra manera y cambia alguna palabra. Su versión es: Por esto, el Padre no es enviado porque no procede de otro, como si obtuviese de otro su eficacia respecto al efecto por el que es enviada la Persona divina.
311. El término *alteritas* usado por Santo Tomás está tomado de Boecio. No es una palabra perteneciente al latín clásico, sino un neologismo utilizado

1. Como explica Boecio en la *Arithmetica*[312], «parece que, desde el inicio de las cosas, todo ha sido creado con una naturaleza formada según los números; pues éste fue el modelo principal del espíritu del fundador». Y esto también esta de acuerdo con lo que se dice en *Sap*. 11, 21: «Dispusiste todas las cosas con peso, número y medida». Por tanto, la pluralidad o número es la primera entre las cosas creadas, y no es necesario buscarle ninguna causa creada.

2. Como se dice en el *De causis*[313], «el ser es la primera cosa creada». Pero, el ente se divide, en primer lugar, en uno y múltiple. Por tanto, nada puede anteceder a la multitud, a no ser el ente y lo uno; y así, parece que la pluralidad carece de causa.

3. La pluralidad o bien incluye a todo género, en cuando que se opone a la unidad que se equipara con el ente; o bien pertenece al género de la cantidad, en cuanto se opone al uno que es el principio del número[314]. Pero la alteridad pertenece al género de la relación; y las relaciones no son causa de las cantidades, sino al contrario. Y mucho menos las relaciones son causa de algo que esté en todos los géneros, pues entonces serían también causa de la substancia. Por consiguiente, la alteridad no puede ser causa de la pluralidad.

4. Las causas de los contrarios son contrarias, y como la identidad y la diversidad o alteridad son opuestas, deben tener también causas opuestas. Pero, según se de-

ya por Mario Victorino. El sustantivo *alteritas* está formado sobre el adjetivo *alter* (otro, el otro) para indicar técnicamente la cualidad o el hecho de ser otro. Se podría traducir, pues, por *diversidad* o *diferencia*. Sin embargo, preferimos utilizar *alteridad* —que no es palabra castellana— como tecnicismo filosófico, para atenernos de modo más estricto a la mente del autor.

312. *De institutione arithmetica*, I, c. 2.

313. prop. 4, n. 37.

314. Sobre este doble concepto de la unidad cfr. *In Met.*, III, c. 4, lect. 12, n. 501; V, c. 6, lect. 8, n. 875; c. 8, lect. 10, n. 901; X, c. 2, lect. 3, n. 1981.

muestra en la *Metaphysica*[315], la unidad es causa de la identidad; y por tanto, la pluralidad o multitud es causa de la diversidad o alteridad, y no al revés.

5. El principio de la alteridad es una diferencia accidental, pues, según Porfirio[316], tales diferencias son las causantes de que un ente se distinga de otro[317]. Pero no en todo lo que hay pluralidad se encuentran diferencias accidentales; o incluso puede no haber ninguna diferencia. Pues algunos entes, como las formas simples[318], no pueden tener accidentes; otros, en cambio, no coinciden en nada, y no se pueden llamar diferentes, sino diversos, según demuestra el Filósofo en la *Metaphysica*[319]. Por consiguiente, la alteridad no es la causa de toda pluralidad.

Razones en contra

1. Como afirma el Damasceno[320], la división es causa del número. Y como la división consiste en la diversidad o alteridad, éstas son el principio de la pluralidad.

2. Como demuestra S. Isidoro[321], el número es como una señal —un signo— que recuerda algo, esto es, la división. Por tanto, se concluye lo mismo que antes.

3. La pluralidad sólo se constituye por alejamiento de la unidad. Algo no deja de ser uno, a no ser que se divida; ya que, como se demuestra en la *Metaphysica*[322], algo se

315. ARISTÓTELES, *Met.*, c. 9, 1018 a 4-9; c. 15, 1021 a 11.
316. *Isagoge*, p. 8, 12-14.
317. El texto dice simplemente «... *faciunt alterum*»; hemos añadido algunas palabras para aclarar el sentido.
318. cfr. q. 2, a. 1, arg. 3.
319. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 3, 1054 b 23-27; cfr. V, c. 9, 1018 a 9-15.
320. *De fide orthodoxa*, III, c. 5 (PG 94, 1001 A): S. Juan Damasceno sólo afirma que el número no es la causa de la división.
321. No se ha encontrado esa cita.
322. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 3, 1054 a 23. Cfr. *In Sent.*, I, d. 24, q. 1, a. 1, c.; *In Met.*, I, c. 2, lect. 2, n. 47.

dice uno porque es indiviso. Luego la división causa la pluralidad y así se concluye lo mismo que antes.

Respuesta

1 Como demuestra el Filósofo en la *Metaphysica*[323], algo se llama plural porque o es divisible o está dividido. Por tanto, lo que es causa de la división también debe serlo de la pluralidad.

Ahora bien, la causa de la división es distinta según se considere en las cosas posteriores y compuestas, o en las primeras y simples.

En las cosas posteriores y compuestas, la causa quasi-formal —o sea, por la que se hace la división— es la diversidad de las cosas simples y primeras, como bien se puede apreciar en la división de la cantidad. Una parte de la línea se distingue de otra porque tienen una posición diversa, que es la diferencia quasi-formal de la cantidad continua que tiene posición. También se pone de manifiesto en la distinción de las substancias: el hombre se distingue del asno, porque tiene diferencias constitutivas diversas.

Pero la diversidad que distingue los entes posteriores y compuestos según los primeros y simples, presupone la pluralidad de éstos. El hombre y el asno tienen diferencias constitutivas diversas, porque racional e irracional no son una única cosa, sino dos diferentes. Pero no puede decirse que la causa de esta última pluralidad sea otra diversidad anterior y más simple, pues de este modo se procedería hasta el infinito.

2 Por tanto, hay que encontrar otra causa de la pluralidad o división de las cosas primeras y simples. Estas se dividen por sí mismas, pero no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del

323. X, c. 3, 1054 a 22.

ente es el no-ente. Por tanto, este ente sólo se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro. Por esta razón, las proposiciones negativas son inmediatas desde que se empieza a conocer[324], como si la negación de una cosa estuviese incluida en el conocimiento de la otra. Del mismo modo, también el primer ente creado se distingue de su causa, porque no llega a igualarla.

Según esto, algunos filósofos[325] sostuvieron que una pluralidad ordenada procede de un único ente: de éste procedería el primer ente, que con su causa constituye una pluralidad; y del segundo ente ya pueden proceder dos: uno según sí mismo, y otro según su relación con la causa[326]. Pero este razonamiento no es correcto, porque un ente puede imitar al primero en algo que un tercer ente no tenga, y carecer de algo que el tercero posea por imitación del primero. De este modo, puede haber varios primeros efectos, en los cuales, si se atiende a una propiedad, haya negación tanto de la causa como de otro efecto; o, según la misma propiedad, haya mayor o menor distancia respecto a la causa.

3 Así pues, es patente que la primera razón o principio de la pluralidad o división se encuentra en la negación y afirmación; de otro modo no se entendería ese orden en el origen de la pluralidad, ya que en primer lugar se han de entender el ente y el no-ente, en virtud de los cuales

324. Hemos traducido «in primis terminis» por «desde que se empieza a conocer», porque se refiere a las primeras conclusiones de nuestro conocimiento.

325. Cfr. AVICENA, *Met.*, IX, c. 4; ALGACEL, *Met.*, tr. 5. Santo Tomás expone y critica la tesis de Avicena en los siguientes lugares: *C. gent.*, II, c. 42, n. 1191; *De pot.*, q. 3, a. 4 y 16; *S. Th.*, I, q. 47, a. 1; *De substantiis separatis*, c. 8; *In Met.*, XII, c. 8, lect. 9.

326. Los otros textos en que Santo Tomás explica este asunto (cfr. nota anterior) son más explícitos: Dios, entendiéndose a sí mismo, produce la primera inteligencia (primer ente creado, según Avicena), que, por no ser acto puro, está compuesta de acto y potencia. La primera inteligencia, en cuanto entiende la causa primera, produce la segunda inteligencia; en cuanto se entiende a sí misma como acto, produce el alma del cielo; y en cuanto se entiende a sí misma como potencia, produce los cuerpos celestes.

se constituyen las primeras cosas divididas, y mediante esto las demás.

Por tanto, igual que después del ente, en cuanto indiviso, viene inmediatamente la unidad, tras la división entre el ente y el no-ente viene, también inmediatamente, la pluralidad de las cosas primeras y simples. Y esta pluralidad es la causa de la diversidad, en cuanto en ésta permanece la virtud de su causa, es decir, la oposición del ente y del no-ente. Así, un ente se dice diverso respecto a otro, porque *no es* aquél. Y como la causa segunda no produce su efecto, sino en virtud de la causa primera[327], la pluralidad de las primeras cosas sólo causa la división y pluralidad de las segundas y compuestas en cuanto permanece en ella la fuerza de la primera oposición entre el ente y el no-ente, por la que se concibe la noción de diversidad. Y de este modo, la diversidad de las primeras causa la pluralidad de las segundas.

4 Apoyándose en esta verdad, Boecio afirma que la alteridad es el principio de la pluralidad: hay alteridad entre varios entes, porque tienen cosas diversas.

Aunque la división preceda a la pluralidad de los primeros entes, sin embargo, la diversidad no la precede, porque la división no exige que las dos cosas que se dividen sean entes, pues hay división tanto por afirmación como por negación; pero la diversidad requiere que ambas cosas sean entes, y, por tanto, presupone la pluralidad. Por consiguiente, la pluralidad de las primeras cosas no puede ser de ningún modo causa de la diversidad, a no ser que ésta se entienda como división.

Boecio habla, pues, sobre la pluralidad de los entes compuestos, porque hace la demostración basándose en realidades que son diversas en género, especie o número, lo cual sólo es propio de los entes compuestos, porque todo lo perteneciente a un género debe estar compuesto de género y diferencia.

327. Cfr. q.1, a.1, arg. 6.

En cambio, los que sostienen que el Padre y el Hijo son dioses desiguales, afirman que en Dios hay composición —al menos de razón— en cuanto que los dos coinciden en ser dioses, pero difieren por ser desiguales.

Soluciones a los argumentos

1. Del texto citado se deduce que el número es anterior a otras cosas creadas, como los elementos, y otras semejantes; pero no precede a otras nociones (*intentiones*), como la afirmación y la negación, la división, etc. Además, tampoco cualquier número es anterior a todas las cosas creadas, excepto el que es ejemplar de todas ellas: el mismo Dios, el cual, según S. Agustín[328], es el número que da origen a las especies de todas las cosas.

2. La pluralidad, hablando comúnmente, se deriva de modo inmediato del ente; pero no toda pluralidad. Por eso, no es contradictorio que la pluralidad de los entes segundos sea causada por la diversidad de los primeros.

3. Igual que lo uno y lo mucho no pertenecen a ningún genero, sino que afectan al ente en cuanto tal, lo mismo y lo diverso tampoco pertenecen a ningún género. No es, pues, contradictorio que la diversidad de algunos cause la pluralidad de otros.

4. Toda diversidad es precedida por alguna pluralidad, pero no al contrario, aunque alguna pluralidad sí es precedida por alguna diversidad. Por consiguiente, son verdaderas tanto la afirmación del Filósofo[329]: la multitud, hablando comúnmente, causa la diversidad, como la de Boecio: en los entes compuestos la diversidad causa la pluralidad.

5. Boecio toma «alteridad» como «diversidad», la cual se constituye por algunas diferencias, ya accidentales ya substanciales. En cambio, las cosas que no son diferentes,

328. *De natura boni*, c. 3 (CSEL XXV P. II, 856, 12. 23).
329. ARISTÓTELES, *Met.*, V, c. 9, 1018 a 9-11.

sino diversas, son anteriores, y Boecio no habla de ellas en este texto.

Artículo 2: Diferencia de accidentes y diversidad numérica

Se investiga si las diferencias accidentales pueden ser causa de la pluralidad numérica; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. El Filósofo afirma en la *Metaphysica*[330] que «los entes que tienen una única materia» son numéricamente uno. Luego serán varios en número los que tengan muchas materias; y por tanto, la diversidad numérica es causada por la diversidad de materias, más que por la de accidentes.

2. El Filósofo demuestra en la *Metaphysica*[331] que la causa de la substancia y de la unidad de las cosas es la misma. Los accidentes no son la causa de la substancia de los individuos y, por tanto, tampoco de la unidad; y por no ser causa de la unidad, tampoco lo son de la pluralidad numérica.

3. Todos los accidentes, por ser formas, son comunicables y universales por sí mismos. Ninguna realidad de este tipo puede ser principio de individuación para otro, y por tanto, los accidentes no son principios de individuación. Pero algunos son numéricamente diversos, porque al individuarse se distinguen. Por consiguiente, los accidentes no pueden ser el principio de la diversidad numérica.

4. Al igual que las cosas que, en el orden substancial, difieren en género o en especie, presentan diferencias substanciales y no sólo accidentales; del mismo modo sucede con las realidades que difieren en el número. Los

330. ARISTÓTELES, *Met.*, V, c. 9, 1018 a 9-11.
331. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 1, 1052 a 33.

entes se separan en géneros y especies por diferencias que pertenecen al orden substancial. Por tanto, también se diversificarán en numero por algo substancial, y no por los accidentes.

5. Si se quita la causa, se elimina el efecto. Todo accidente se puede separar —de hecho o, al menos, con el pensamiento— de su sujeto. Por tanto, si el accidente fuera principio de la identidad y diversidad numérica, sucedería que —de hecho o en el pensamiento— un mismo ente sería a veces, uno numéricamente y, a veces, diverso.

6. Lo posterior nunca es causa de lo primero. Entre lo accidentes, la cantidad ocupa el primer lugar, como demuestra Boecio en el *Commentum Praedicamentorum*[332]; y entre las cantidades el número es por naturaleza la primera, porque es más simple y abstracto. Por tanto, es imposible que otro accidente sea el principio de la pluralidad numérica.

Razones en contra

1. Según afirma Porfirio[333], el individuo es hecho por un conjunto de accidentes que no pueden encontrarse en otro. Y como lo que es principio de individuación también es principio de la diversidad según el número, los accidentes son principio de la pluralidad numérica.

2. El individuo está compuesto de forma, materia y accidentes. La diversidad de la forma no causa la diversidad numérica, sino la específica, como demuestra el Filósofo en la *Metaphysica*[334]. Por otra parte, la diversidad de géneros es causada por la diversidad de la materia, pues el Filósofo afirma en la *Metaphysica*[335] que

332. BOECIO, *In Aristotelis Categorias*, II, (PL 64, 201 D-202 D).
333. *Isagoge*, p. 7, 21-23.
334. *Met.*, X, c. 9, 1058 b 1.
335. *Met.*, X, c. 3, 1054 b 27-29.

«son diferentes los géneros de aquellos entes que no tienen materia común, y no se generan unos de otros». Por consiguiente, la diversidad según el número sólo puede ser causada por la diversidad de accidentes.

3. Lo que es común a varios individuos de una especie no puede ser causa de la diversidad numérica, pues la división del género en especies es anterior a la división de la especie en individuos. Pero la materia es común a individuos de especies diversas, porque la misma materia puede subsistir bajo formas contrarias; pues si no fuese así, los que tienen formas contrarias no se transformarían entre sí. Por tanto, ni la forma ni la materia son principio de la diversidad numérica, como se acaba de demostrar. Por consiguiente, los accidentes tienen que ser la causa de tal diversidad.

4. En la substancia sólo se encuentra el género y la diferencia. Los individuos de la misma especie no difieren en el género ni en diferencias substanciales. Por tanto, sólo pueden diferir en los accidentes.

Respuesta

1 Para explicar esta cuestión y las afirmaciones del texto de Boecio, hay que estudiar cuál es la causa de la triple diversidad que menciona.

Como en la substancia del individuo compuesto sólo hay materia, forma y compuesto[336], es necesario que la causa de esa diversidad se encuentre en alguno de los tres.

La diversidad del género se reduce a la diversidad de la materia, y la de la especie a la de la forma; pero la diversidad númerica se reduce, en parte, a la diversidad de la materia y, en parte, a la de los accidentes. Ahora bien,

336. El compuesto indica el *todo*, no la materia o la forma, sino *el resultado* de la conjunción de ambas.

como el género es el principio del conocimiento, por ser la primera parte de la definición, y la materia es de suyo desconocida, no se puede tomar de ella —considerada en sí misma— la diversidad del género, sino sólo en cuanto que es cognoscible.

La materia se puede conocer de dos maneras. Primero, por analogía o proporción, como se demuestra en la *Physica*[337]; y así, decimos que materia es lo que se encuentra en las cosas naturales como la madera en la cama. De otro modo, se conoce a través de la forma, por la que tiene el ser en acto, pues cualquier cosa se conoce en cuanto está en acto, no en potencia, como se prueba en la *Metaphysica*[338].

2 Según esto, la diversidad del género se toma de la materia en dos sentidos. Por una parte, según la diversa analogía del género con la materia y así se distinguen los primeros géneros de las cosas, pues lo perteneciente al género de la substancia se compara con la materia como a una parte suya; en cambio, lo perteneciente al género de la cantidad no tiene a la materia como parte suya, sino que se compara con ella como la medida; y la cualidad, como la disposición. Y, mediante estos dos últimos géneros, todos los demás originan diversas comparaciones con la materia, que es parte de la substancia, y por la cual la misma substancia tiene razón de sujeto y se compara con los accidentes.

El otro modo de diversificación del género se produce en cuanto la materia es perfeccionada por la forma. Como la materia es pura potencia, y Dios acto puro, nada perfecciona a la materia dándole su acto —la forma— sino en cuanto participa de alguna semejanza, aunque imperfecta, del acto primero (Dios), como si un compuesto de materia y forma fuese medio entre la potencia pura y el acto puro.

337. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, c. 7, 191 a 7-12.
338. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, c. 9, 1051 a 29-32.

Pero la materia de los diversos entes no recibe igualmente la semejanza del acto primero: unas materias la reciben imperfectamente, y otras de modo más perfecto; pues algunas participan de la semejanza divina sólo en cuanto subsisten, otras en cuanto viven, algunas en cuanto conocen, y otras en cuanto entienden[339].

Así pues, la forma existente en una materia es la semejanza misma del acto primero. Esta forma causa en algunos solamente el ser; en otros, el ser y el vivir; y así sucesivamente, aunque siempre la forma es única, porque la semejanza más perfecta tiene todo lo de la más imperfecta y algo más. Por consiguiente, hay algo común a ambas semejanzas, que en un caso subyace bajo la imperfección y en otro bajo la perfección; del mismo modo que la materia se subordina tanto al acto como a la privación. Y por tanto, la materia considerada con ese algo que tiene de común, sigue siendo material respecto a la perfección e imperfección predichas.

4 El género se toma de lo material, la diferencia, en cambio, de esa perfección e imperfección. Así, por ejemplo, de la realidad común material que es tener vida, se toma el género «cuerpo animado»; mientras que de una perfección sobreañadida se toma la diferencia «sensible», y de una imperfeccion, la diferencia «insensible». De este modo, la diversidad de tales realidades materiales conduce a la diversidad de géneros, como animal y planta.

Por esta razón, la materia es el principio de la diversidad según el género[340]; y por lo mismo, la forma lo es de la diversidad según la especie, ya que de esos aspectos formales —que se comparan con lo material, de donde se toman los géneros, como la forma a la materia— se toman las diferencias que constituyen las especies[341].

339. Cfr. *C. gent.*, III, c. 20.
340. Cfr. *De ente et essentia*, c. 3.
341. El inciso tan largo, que nosotros hemos puesto entre guiones para facilitar la lectura, ha originado diversas interpretaciones de este pasaje. La

5 Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las realidades materiales de las que se toma el género tienen en sí mismas materia y forma, y por esto el lógico considera el género sólo bajo el aspecto formal, y sus definiciones se llaman formales. Pero el físico considera el género bajo los dos aspectos de la realidad material. Puede suceder, por tanto, que algunos rasgos que no pertenecen al mismo género desde el punto de vista físico, sí pertenezcan desde el punto de vista lógico.

En efecto, puede ocurrir algunas veces que la semejanza del primer acto que un ente recibe en una determinada materia, otro no la reciba en ninguna, y un tercero, en una materia totalmente diversa. Así, por ejemplo, es evidente que la forma piedra cuando es recibida en una materia que está en potencia para existir, comienza a existir; y lo mismo sucede con el sol, en virtud de una materia que está en potencia respecto al lugar pero no respecto al ser[342]; y lo mismo el ángel, que carece totalmente de materia.

Por esta razón, cuando el lógico encuentra en esos tres entes aquello de lo que tomaba el género, los coloca en el mismo género de la substancia. En cambio, el físico y el metafísico, que consideran todos los principios de las cosas, viendo que no coinciden en la materia, dicen que pertenecen a distinto género, de acuerdo con lo que se demuestra en la *Metaphysica*[343]: lo corruptible y lo incorruptible difieren en el género, y coinciden en él los que tienen una única materia y se generan entre ellos.

ed. Marietti ofrece esta versión: «ya que de esos aspectos formales que tienen cosas materiales sobreañadidas, de donde se toman los géneros, mediante la comparación de la materia a la forma se toman las diferencias que constituyen las especies».

342. Según la cosmología medieval, los astros celestes no podían perder el ser; por tanto, sólo tenian potencia para el movimiento local.

343. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 10, 1058 b 26-29, 1059 a 9; c. 3, 1054 b 27-29.

6 De este modo se pone de manifiesto cómo la materia causa la diversidad en el género, y la forma en la especie. En cambio, la diversidad entre los individuos de la misma especie se debe considerar de la siguiente manera[344]. Como demuestra el Filósofo en la *Metaphysica*[345], igual que la materia y la forma son las partes del género y de la especie, *esta materia* y *esta forma* son las partes del individuo. Por eso, del mismo modo que la diversidad de la materia y de la forma, absolutamente consideradas, causan la diversidad de géneros y de especies, *esta forma* y *esta materia* causan la diversidad numérica[346].

Ninguna forma en cuanto tal es, por sí misma, individual; digo «en cuanto tal» porque el alma racional es, por sí misma en cierto modo individual, pero no en cuanto forma. En efecto, cualquier forma susceptible de ser recibida en algo como en su materia o sujeto, puede predicarse de muchos; pero esto no es posible hacerlo con algo que de suyo es individual. Por tanto, la forma es individual, porque está recibida en materia; pero como la materia en sí misma es indiferenciada, no es posible que individúe a la forma, sino en cuanto que es distinguible. La forma no se individúa por ser recibida en materia, sino por ser recibida en *esta materia* distinta y determinada en espacio y tiempo (*ad hic et nunc*). Ahora bien, como la materia es divisible gracias a la cantidad, afirma el Filósofo en la *Physica*[347] que la substancia sin la cantidad permanecería indivisible. Y por tanto, la materia se convierte en *esta materia* y en *materia signada*[348] en cuanto tiene dimensiones.

344. Cfr. *De principio individuationis* (ed. Perrier, I, 573-577).
345. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 10, 1035 b 27-31.
346. Por diversidad numérica se entiende diversidad de individuos, o sea, que haya varios individuos realmente distintos. Frecuentemente Santo Tomás emplea el demostrativo *hic*, *haec*, *hoc*, para significar que algo es individual o individuo. Siempre que ha sido posible, hemos preferido traducir literalmente el demostrativo (*haec materia* = *esta materia*); en caso contrario, hemos puesto *individual* o *individuo*, según el contexto.
347. Cfr. ARISTÓTELES, *Phy.*, I, c. 2, 185 b 16.
348. El texto dice «materia efficitur haec et signata...». Traducimos *signata* por *signada*, dado que se trata de un tecnicismo filosófico. Sobre este término y

7 A su vez, estas dimensiones se pueden considerar de dos maneras. De un modo, según su terminación; y digo que reciben esta terminación según una determinada medida y figura; y de este modo, los entes perfectos se sitúan en el género de la cantidad. Bajo este aspecto, las dimensiones no pueden ser principio de individuación, pues, como tal terminación de las dimensiones varía frecuentemente en el individuo, se concluiría que éste no permanecería siempre el mismo en número[349].

De otro modo, las dimensiones se pueden considerar en su misma naturaleza, sin la determinación mencionada, aunque, de hecho, no pueden existir sin alguna determinación, como tampoco la naturaleza «color» sin la determinación «blanco» o «negro». De este modo, se sitúan en el género de la cantidad, pero como algo imperfecto. En virtud de estas dimensiones interminadas, la materia se convierte en *esta materia signada*, y así individúa a la forma: de este modo la materia causa la diversidad numérica dentro de la especie[350].

8 Por lo dicho, queda demostrado que la materia en sí misma considerada no es principio de la diversidad específica ni de la numérica; sino que es principio de la diversidad numérica en cuanto está bajo unas dimensiones interminadas; de modo semejante a como es principio de la diversificación de los géneros en cuanto está informada por una forma común. Y como estas dimensiones pertenecen al género de los accidentes, algunas veces la diversidad númerica se reduce a la diversidad de la materia, otras a la diversidad de los accidentes; y esto, en razón de las mencionadas dimensiones.

os demás que emplea Santo Tomás para explicar la individuación, cfr. la parte de la *Introducción* dedicada a este artículo, pp. 39-41.

349. Es decir: dejaría de ser él mismo. Así, por ejemplo, un niño siempre es el mismo aunque crezca.

350. Sobre el tema de las dimensiones interminadas. Cfr. *De natura materiae*, cc. 2-4. Degl'Innocenti, en su obra *Il principio d'individuazione nella scuola tomista*, ha probado que Santo Tomás mantuvo a lo largo de toda su vida que las dimensiones interminadas son uno de los elementos que contribuyen a la individuación, pues por ellas se signa la materia.

Los demás accidentes, en cambio, no son principios de individuación, sino que son los principios que nos permiten conocer la distinción de los individuos; y bajo este aspecto también se les puede atribuir la individuación.

Soluciones a los argumentos

1. La afirmación del Filósofo —los entes que tienen una única materia son numéricamente uno— se ha de referir a la materia signada que está bajo las dimensiones; de otro modo, todos los entes generables y corruptibles serían uno en número por tener la misma materia.

2. Las dimensiones, por ser accidentales, no pueden ser, de suyo, principio de la unidad de la substancia individual. Sin embargo, la materia, en cuanto está sometida a tales dimensiones, se concibe como principio de tal unidad y multiplicidad.

3. Pertenece a la naturaleza del individuo ser indiviso en sí mismo y radicalmente distinto de los demás[351]. Pero sólo el accidente cantidad tiene por sí mismo la causa propia de la división. Por esto, las dimensiones de suyo tienen una cierta razón de individuación según la posición (*situs*) determinada, en cuanto la posición es la diferencia de la cantidad.

Así pues, la dimensión individúa por dos razones: por su sujeto (en que es recibida), como cualquier otro accidente; y por sí misma, en cuanto tiene posición, gracias a la cual, aun abstrayendo de la materia sensible, podemos imaginar esta línea y este círculo. Conviene, pues, a la materia individuar todas las demás formas, porque se somete a aquella forma que tiene por sí misma la razón de individuación; de modo que tam-

351. Cfr. *S. th.*, I, q. 29, a. 4, c.; *In Met.*, X, c. 8, lect. 10, n. 2123; c. 9, lect. 11, n. 2132.

bién las mismas dimensiones terminadas, que sólo las posee el sujeto ya completo, se individúan, de algún modo, gracias a la materia individuada por las dimensiones interminadas preconcebidas en la materia.

4. Los entes que dentro del orden substancial difieren en el número, no sólo tienen accidentes distintos, sino también la forma y la materia. Pero si nos preguntásemos por qué son diferentes sus formas, la respuesta sería: porque están recibidas en distintas materias signadas. Y la única razón por la que *esta materia* es distinta de *aquélla* es la cantidad. Por tanto, la materia sujeta a las dimensiones es el principio de tal diversidad.

5. Ese argumento es válido para los accidentes completos, que se derivan de una forma recibida en materia; pero no lo es para las dimensiones interminadas, que se preconciben en la materia antes que la misma forma. Pues sin ellas no se puede entender el individuo, como tampoco sin la forma.

6. Desde el punto de vista formal, el número es anterior a la cantidad continua; pero desde el punto de vista material, es primero la cantidad continua; ya que, como se demuestra en la *Physica*[352], el número procede de la división del continuo. Y de este modo, la división de la materia según las dimensiones causa la diversidad numérica.

Por todo lo expuesto, es evidente qué *razones en contra* se deben admitir y cuáles concluyen falsamente[353].

352. Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, c. 8, 263 a 23-26.

353. Los *sed contra* argumentan que *sólo* los accidentes causan la individuación. Esto, tomado absolutamente, hay que negarlo, pues el individuo es causado no sólo por los accidentes. Como se ha mostrado en el *corpus* y en la *Introducción*, el principio de individuación es de orden substancial-accidental: la *materia* determinada en cuanto a la posición por la *cantidad* o dimensiones interminadas. Y además, hay que tener en cuenta que las dimensiones dependen de la forma substancial en cuanto al ser; y así, la forma también interviene en la individuación.

Artículo 3: Imposibilidad de la duplicidad de cuerpos en el mismo lugar[354]

Se investiga si se puede entender que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar, y parece que sí por los siguientes *argumentos*.

1. Toda proposición en la que el sujeto no incluye algo opuesto al predicado, es inteligible porque no repugna al intelecto. La proposición «dos cuerpos están en el mismo lugar» no es de este tipo; pues de otro modo nunca se podría realizar el milagro de que dos cuerpos estén en el mismo lugar; posibilidad evidentemente falsa en el caso de Jesucristo, que nació estando cerrado el útero de la Virgen[355], y entró en el cenáculo cuando estaban cerradas las puertas[356]. Pero, como demuestra S. Agustín en su obra *Contra Faustum*[357], Dios no pueden hacer que la afirmación y la negación sean verdaderas a la vez. Por tanto, se puede al menos imaginar[358] que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

2. Los cuerpos gloriosos no están privados de la naturaleza de la corporeidad, sino sólo de la de corpulencia[359]. Pero muchos autores[360] sostienen que, por el don de la sutileza, quedan privados de la disposición que impide que dos estén en el mismo lugar. Luego esa disposición no se deriva de la naturaleza de corporeidad, sino de la corpulencia o de un cierto grosor. Por tanto, hablando universalmente, no es imposible que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

354. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 2, qq. 1, 2 y 3; *In Phys.*, IV, c. 8, lect. 13, n. 1; *Quodl.*, I, q. 10, aa. 1 y 2; *In Io.*, c. 20, lect. 4; *In I Cor.*, c. 15, lect. 6.

355. Cfr. *In Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qla. 3, sed contra 1; *S. th.*, III, q. 28, a. 2.

356. Cfr. *Io.* 20, 19. 26; *In Sent.*, l. c., sed contra 2; *Quodl.*, I, q. 10, a. 2, sed contra.

357. Cfr. XXVI, c. 5 (CSEL XXV P. I, 732, 22-25; 733, 4-7. 11-17).

358. Algunos códices añaden «entender».

359. Sobre esta distinción cfr. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, IV, d. 44, a. 3, arg. 4; *In Phys.*, IV, tr. 2, c. 8.

360. Cfr. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, l. c., arg. 2.

3. S. Agustín afirma en el *De Genesi ad litteram*[361] que «la luz ocupa el primer lugar entre los cuerpos». Pero la luz está simultáneamente con el aire en el mismo lugar. Por consiguiente, dos cuerpos pueden estar a la vez en el mismo lugar[362].

4. Cualquier tipo de fuego es cuerpo. Y como demuestra el Filósofo en los *Topica*[363], la luz es un tipo de fuego; y por tanto, un cuerpo. Se concluye, pues, lo mismo que en el argumento anterior.

5. En el hierro incandescente hay a la vez fuego y hierro. Por tanto, como ambos son cuerpos, es posible que estén dos a la vez en el mismo lugar.

6. Los elementos de un cuerpo compuesto no están corrompidos; de lo contrario, el compuesto no seguiría el movimiento del elemento dominante[364]. Los cuatro elementos son cuerpos y están a la vez en cualquier parte del compuesto. Por lo tanto, es posible que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

7. La imposibilidad de coexistir dos cuerpos en el mismo lugar no procede de la materia, porque de suyo no está destinada a ocupar un lugar; y tampoco de la forma, por la misma razón; tampoco de las dimensiones, ya que no ocupan lugar, según se deduce de la afirmación de algunos: que el lugar donde sólo hay dimensiones es el vacío[365]. Por tanto, sólo puede proceder de algunos accidentes añadidos, que no son comunes a todos los cuerpos y que pueden separarse de ellos. Por lo tanto, es posible que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

361. En realidad se trata del *De libero arbitrio*, III, c. 5, n. 16 (PL 32, 1279); cfr. *De Gen. ad litt.*, I, c. 9 (CSEL XXVIII P. I, 13, 25).

362. Cfr. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, l. c., arg. 5.

363. V, c. 5, 134 b 28-30.

364. El cuerpo compuesto presenta las propiedades del elemento predominante en su composición.

365. Cfr. *In Physic.*, IV, c. 8, lect. 13, n. 1.

8. Según los astrónomos[366] seguidores de Ptolomeo[367] hay seis planetas que se mueven en epiciclos[368], que son círculos intersecantes con las órbitas excéntricas de los planetas[369]. Es necesario, por tanto, que el planeta pase a veces por el punto de intersección; pero no puede decirse que ese lugar esté vacío, porque en la naturaleza no hay vacío; y tampoco que la substancia de las órbitas sea divisible, o lo que es lo mismo, que ceda el lugar al planeta cuando éste llega, como hace, por ejemplo, el aire con la piedra y otros cuerpos, pues, como se dice en *Iob.* 37, 18[370], los cielos son solidísimos como el bronce. Por consiguiente, es necesario que el cuerpo del planeta y su órbita estén a la vez en el mismo lugar[371]. Y por tanto, es falsa la opinión de Boecio de que dos cuerpos nunca pueden estar en el mismo lugar.

Razones en contra

1. Si dos cuerpos pudiesen estar en el mismo lugar, por la misma razón también podrían estar cuantos se quieran[372]. Pero hay cuerpos que, por muy grandes que sean, se pueden dividir en un gran número de pequeñas partes; por tanto, se concluiría que en un lugar pequeñísimo se contendría el cuerpo grande. Y esto es absurdo.

2. Por dos puntos sólo puede pasar una línea recta. Pero si dos cuerpos pudiesen estar en el mismo lugar, se

366. El texto dice «astrólogos», pero el sentido actual de esa palabra es «astrónomos».

367. Cfr. e. gr. *Almagestum* (es decir, *Syntaxis mathematica*), III, c. 3, pp. 216-219; cfr. también *In De caelo et mundo*, II, c. 2, lect. 17, n. 5; *In Met.*, XII, c. 8, lect. 10, n. 2567-2569.

368. En la astronomía geocéntrica se entiende por epiciclo el círculo que describe un planeta alrededor de un centro que, a su vez, se mueve sobre un círculo alrededor de la Tierra (cfr. JUAN DE SACROBOSCO, *De sphera*, c. 4).

369. Círculo excéntrico es el que divide a la Tierra en partes iguales y no tiene su centro común con el de la Tierra, sino fuera de ella (cfr. JUAN DE SACROBOSCO, l. c.).

370. Cfr. *In Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qla. 3 sed c. 3.

371. Cfr. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, l. c., arg. 3.

372. Cfr. ARISTOTELES, *Phys.*, IV, c. 8, 216 b 10.

seguiría que, señalados dos puntos opuestos en ese lugar, se podrían dibujar dos rectas: una en cada uno de los dos cuerpos localizados ahí[373]. Pues no se puede sostener que entre esos dos puntos no haya ninguna línea, ni que la línea esté más en uno de los cuerpos localizados que en el otro, ni tampoco que haya una línea fuera de los cuerpos localizados entre los dos puntos, porque entonces ésta no se encontraría en ningún sujeto. Por consiguiente, es imposible que haya dos cuerpos en un mismo lugar.

3. La geometría demuestra que dos círculos solamente se tocan en un punto. Supongamos que haya dos cuerpos en un mismo lugar; en este caso, se seguiría que dos círculos dibujados en ellos se tocarían en todos sus puntos. Por tanto, es imposible que dos cuerpos estén en el mismo lugar[374].

4. Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. Pero las dimensiones del lugar y del cuerpo localizado deben ser las mismas, porque no puede haber dimensiones sin sujeto; por tanto, si dos cuerpos pudiesen estar en el mismo lugar, se seguiría que las dimensiones de ambos coincidirían con las del lugar, y por tanto, serían idénticas. Esto es imposible[375].

Respuesta

1 En los cuerpos que nos rodean, vemos mediante los sentidos que cuando un cuerpo se sitúa en un lugar, cualquier otro es expulsado de ahí. Así pues, la experiencia nos demuestra claramente que no puede haber dos cuerpos de este tipo en el mismo lugar.

Sin embargo, según algunos autores[376], lo que impide que dos cuerpos estén en el mismo lugar no es ni la cor-

373. Cfr. *In Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qla. 3, arg. 2.
374. Cfr. *In Sent.*, IV, l. c., arg. 2.
375. Cfr. *In Sent.*, IV, l. c., arg. 1.
376. Cfr. arg. 2; *In Sent.*, IV, l. c. q. 2, c.; *Quodl.*, I, q. 10, a. 1.

poreidad ni algo que pertenezca a la naturaleza del cuerpo en cuanto tal, pues entonces se seguiría que, hablando en absoluto, dos cuerpos se rechazarían por el mero hecho de existir simultáneamente. Por eso, ponen como causa la corpulencia de los cuerpos. Pero sea lo que fuere lo que entienden por corpulencia —la densidad, o la impureza, o la corruptibilidad de algunos cuerpos, o incluso una propiedad especial sobreañadida a la naturaleza general de corporeidad—, eso no puede ser la causa de ese rechazo.

2 La relación del cuerpo con el lugar es doble. Una, según que el cuerpo se sitúa en éste o en aquel lugar determinado. Esta relación se deriva de la naturaleza especial de cada cuerpo; por ejemplo, los cuerpos graves, por la pesantez, están debajo; los leves, en cambio, arriba, por su ligereza.

Según la otra relación, se dice simplemente que el cuerpo está en un lugar. Esta relación se deriva de la misma naturaleza de la corporeidad, y no de algo añadido. Un cuerpo está en el lugar por el que es medido, en cuanto está medido por dimensiones iguales y similares a las dimensiones del lugar, pues todo cuerpo tiene dimensiones por la naturaleza misma de la corporeidad. Por otra parte, el que varios cuerpos estén o no en un mismo lugar no se refiere a un lugar determinado, sino al lugar en cuanto tal. Por consiguiente, la causa de aquel impedimento hace referencia a la naturaleza misma de la corporeidad, por la cual corresponde a todo cuerpo en cuanto tal estar en un lugar. Y si la última esfera, por excepción, no está en un lugar, es porque no puede haber nada exterior a ella y no porque carezca de la aptitud indicada.

3 Otros autores[377] admiten sin más que dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar, y basan sus argumentos en los principios matemáticos que, como se demuestra en

377. Cfr. *In Phys.*, IV, c. 8, lect. 13, n. 1 (II, 189 a-190 b); S. ALBERTO MAGNO, *In Phys.*, IV, tr. 2, c. 8; S. BUENAVENTURA, *In Sent.*, IV, d. 49, p. 2, sect. 2, a. 3, q. 1, c.

el *De caelo et mundo*[378], tienen que cumplirse en todas las realidades naturales. Pero esta opinión no parece razonable, porque a los entes matemáticos no les corresponde propiamente estar en un lugar, sino sólo análogamente, como se prueba en el *De generatione*[379]. Por consiguiente, la causa de que dos cuerpos no puedan estar en un lugar, no se ha de tomar de los principios matemáticos, sino de los naturales, que son los que propiamente rigen el lugar.

Además, los argumentos matemáticos no pueden demostrar todo lo concerniente a este tema; pues, aunque los principios matemáticos se cumplan en las realidades naturales, sin embargo, éstas añaden algo a lo matemático: la materia sensible, que, tenida en cuenta, permite demostrar ciertas cosas que las matemáticas no pueden probar. Así, por ejemplo, en matemáticas dos líneas sólo se pueden distinguir por su diversa situación. Por tanto, si no se tiene en cuenta la situación, desaparece la pluralidad de las líneas matemáticas; y lo mismo sucede con las superficies y los cuerpos[380]. Por este motivo no es posible que existan a la vez varios cuerpos matemáticos o líneas o superficies[381].

En los cuerpos naturales, sin embargo, se podría asignar aun sin tener en cuenta la diversidad de la posición, otra causa de la diversidad: la materia sensible. Por tanto, la demostración matemática de que dos cuerpos matemáticos no coexisten a la vez, no es suficiente para probar eso mismo acerca de dos cuerpos naturales.

4 Por tanto, hay que admitir la opinión que Avicena expone en la *Sufficientia*, en el tratado *De loco*[382], según la cual, la causa de aquella prohibición se base en la naturaleza de la corporeidad y se demuestra mediante los principios naturales.

Avicena sostiene que la causa de tal prohibición sólo

378. Cfr. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, III, c. 1, 299 a 13-15; SANTO TOMÁS, i. h. l., lect. 3, n. 4.
379. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, I, c. 6, 323a 1-3.
380. Cfr. S. BUENAVENTURA, l. c.
381. Se sobreentiende que se refiere a un único lugar.
382. II, c. 7.

puede ser aquello a lo que le compete, en primer lugar y de suyo, estar en el lugar, es decir, lo que puede llenar el lugar. Ahora bien, a las formas sólo les corresponde accidentalmente estar en un lugar, aunque algunas sean el principio por el que el cuerpo se determina a éste o aquel lugar. Lo mismo sucede con la materia considerada en sí misma, porque en cuanto tal se concibe al margen de todo género[383], como se demuestra en la *Metaphysica*[384]. Por tanto, es necesario que la materia impida que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar, en cuanto está sometida a aquello por lo que tiene la primera relación con el lugar, es decir, en cuanto está bajo las dimensiones.

5 Así pues, la naturaleza de la materia sujeta a dimensiones impide que varios cuerpos estén en el mismo lugar. Es necesario, en efecto, que haya muchos cuerpos en los que la forma de la corporeidad se encuentre dividida; pero ésta sólo se multiplica por la división de la materia. Ahora bien, como la división de la materia se basa sólo en las dimensiones, que incluyen necesariamente la posición, sólo se puede distinguir esta materia de aquélla cuando tienen distinta posición; y eso es imposible si se colocan dos cuerpos en el mismo lugar, pues se seguiría que aquellos dos cuerpos serían uno solo.

Por tanto, como todos los cuerpos tienen materia sujeta a dimensiones, es preciso que dos cuerpos cualesquiera, por la misma naturaleza de la corporeidad, no puedan estar en el mismo lugar.

Soluciones a los argumentos

1. Se puede decir que una proposición no es inteligible de dos maneras. De un modo, si el que intenta entender carece de la inteligencia necesaria, como sucede, por ejemplo,

383. La materia de suyo no dice relación al lugar, posición, etc., ni se incluye en ninguna de las diez categorías.
384. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 3, 1029 a 20.

en la proposición «en las tres Personas divinas hay una sola esencia». Una proposición de este tipo no tiene por qué ser contradictoria.

De otro modo, atendiendo la proposición misma; y esto, a su vez, también puede suceder de dos maneras: cuando la proposición implica una contradicción absoluta, como «lo racional es irracional», etc.; tales afirmaciones no las puede realizar ningún milagro. Sin embargo, hay otras que implican contradicción sólo en cierto sentido, como por ejemplo, «el muerto vuelve a la vida». Implica contradicción si se entiende que resucita por propia virtud, ya que por estar muerto carece de todo principio de vida; tales proposiciones se pueden verificar milagrosamente, si actúa un virtud superior.

Esto último es lo que sucede en el argumento. No puede encontrarse ninguna causa natural de diversidad en dos cuerpos situados en el mismo lugar. Pero la virtud divina puede hacerlo; y aunque estén unidos en el lugar, puede conservarlos en su distinción. De este modo, se puede hacer milagrosamente que dos cuerpos estén en el mismo lugar[385].

2. Sea lo que fuere esa corpulencia de la que carecen los cuerpos gloriosos, es evidente, sin embargo, que nunca quedan privados de la corporeidad; y por tanto, tampoco de la causa natural que impide que uno de ellos esté a la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; cosa que sólo puede ocurrir milagrosamente.

3. Como demuestran S. Juan Damasceno[386] y Avicena[387], la luz no es un cuerpo[388], sino una cierta cualidad. S. Agustín[389] llama luz al mismo fuego, lo cual es evidente porque la contrapone al aire, al agua y a la tierra.

385. Cfr. *In Sent.*, IV, l. c., q. 2, c.; *Quodl.*, I, q. 10, a. 2. Según Egidio Romano (*Errores philosophorum*, c. 1, a. 13), Dios no puede hacer que dos cuerpos estén en el mismo lugar (cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, cc. 1 y 8, 209 a 6, 216 b 10-12).
386. *De fide orthodoxa*, I, c. 8 (PG 94, 816 B).
387. *De an.*, III, c. 1, f. 10 ra 57.
388. Cfr. *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 3; *S. th.*, I, q. 67 a. 2.
389. Cfr. *De gen. ad lit., VII, c. 19, n. 25 (PL 34, 364-365).*

4. Las tres especies de fuego de que habla el Filósofo[390] se han de entender de la siguiente manera: la luz es el fuego que existe en materia propia, porque, como afirman algunos[391], el fuego no luce en su propia esfera. La luz no se identifica con el acto de lucir, sino que otros cuerpos lucen porque participan de ella. Igualmente, el fuego, aunque no luzca en materia propia, sin embargo, por su participación otros cuerpos se convierten en luminosos. Por llama se entiende el fuego existente en la materia aérea, y por brasa, en materia térrea. Pero en materia acuosa el fuego —mientras sea fuego— no puede encenderse, porque el agua tiene todas sus cualidades opuestas al fuego.

5. En el hierro incandescente no hay dos cuerpos, sino uno solo, que tiene la especie de hierro y algunas propiedades del fuego.

6. Aunque se sostenga que en el cuerpo compuesto los elementos conservan sus formas substanciales, sin embargo, no se puede decir que haya varios cuerpos en acto, pues, de ser cierto, ningún cuerpo compuesto tendría unidad; y en realidad, es uno en acto y múltiple en potencia.

A este respecto, la opinión más probable parece ser la que expone el Comentador en el comentario al *De caelo et mundo*[392]. Reprueba la opinión de Avicena y sostiene que en el cuerpo compuesto las formas de los elementos no permanecen, ni tampoco se corrompen totalmente, sino que de ellas se constituye una forma media, según estén más o menos presentes. Pero como no es posible que en las formas substanciales haya un más o un menos, su afirmación se ha de entender de la siguiente manera: las formas de los elementos están más o menos presentes no según ellas mismas, sino en cuanto permanecen virtualmente en las cualidades elementales como en los instrumentos propios; dicho de otro modo: las formas no permanecen de suyo, sino sólo

390. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, cc. 1 y 8; 209 a 6, 216 b 10-12.
391. Cfr. MAIMONIDES, *Dux perplexorum*, II, c. 31, 60 r 52-54.
392. AVERROES, *In De caelo et mundo*, II, com. 67.

en cuanto están virtualmente en las cualidades, a partir de las cuales se forma una cualidad intermedia[393].

7. Aunque las dimensiones no llenan, por sí mismas, el lugar, sin embargo, se considera que el cuerpo natural ocupa lugar en cuanto su materia se concibe sujeta a dimensiones.

8. La opinión de Ptolomeo acerca de los epiciclos y las órbitas excéntricas no está de acuerdo con la física aristotélica; y por tanto, no complace a los seguidores de Aristóteles[394].

De todos modos, aun sosteniendo esa teoría, dos cuerpos no tienen por qué estar a la vez en el mismo lugar, ya que, según los que apoyan esa opinión, en los cuerpos celestes se distingue una triple substancia: la substancia de la estrella, que es luminosa, la de la órbita, que es diáfana sólida y no divisible; y una tercera substancia, que está entre las órbitas y que es divisible y densificable al modo del aire, pero incorruptible[395]. Y en virtud de esta substancia se puede sostener que no es necesario que las substancias de las órbitas se dividan ni que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

Artículo 4: Multiplicidad de lugares y diferenciación numérica

Se investiga si la variedad de lugar influye de alguna manera en la diferenciación numérica; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. La causa de la diversidad numérica radica en las cosas mismas que difieren en número. Ahora bien, el lugar es exterior al cuerpo localizado y, por tanto, la diversidad de lugares no puede ser la causa de la diversidad numérica.

393. Santo Tomás abandonó posteriormente esta interpretación del texto de Averroes (cfr. por ejemplo, *De an.*, a. 9, ad 10). Cfr. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, pp. 111 ss.

394. Cfr. *In De caelo et mundo*, II, c. 12, lect. 17, nn. 2, 3 y 5.

395. Sobre la tercera substancia, cfr, *In Met., XII, c. 8, lect. 10, n. 2569.*

2. Una cosa sólo está completa en el ser cuando es distinta de otras. El lugar adviene al ente después de tener el ser completo, y el movimiento hacia el lugar es un movimiento de lo perfecto según la substancia, como se demuestra en la *Physica*[396]. Por tanto, del lugar no se puede tomar ninguna causa de distinción entre los cuerpos localizados.

3. La distinción numérica es invariable acerca de las cosas mismas que se distinguen[397]. Pero como de una causa variable no procede un efecto invariable, y el lugar del cuerpo localizado es variable, no es posible que la diversidad de lugar cause la diversidad numérica.

4. Quitada la causa, desaparece el efecto. Pero en algunas ocasiones, como ya se ha explicado[398], se ha suprimido milagrosamente la distinción de lugares de dos cuerpos y, en cambio, no han sido privados de la distinción numérica. Por tanto, la distinción de lugar no es causa de la diversidad numérica.

5. La diversidad numérica no sólo se encuentra en los cuerpos, sino también en las substancias incorpóreas. En éstas la diversidad de lugar no puede ser la causa de la diversidad numérica, ya que, como demuestra el mismo Boecio en *De hebdomadibus*[399] las substancias incorpóreas no están en un lugar. Por consiguiente, no se puede afirmar que la diversidad de lugar sea la causa universal de la diversidad numérica, aunque Boecio parece sostenerlo.

Razones en contra

1. Los entes que difieren en número tienen accidentes distintos. Pero ninguna diversidad de accidentes se relaciona tan inseparablemente con la diversidad numérica como la de lugar. Por consiguiente, parece que ésta es la causa principal de la diversidad en el número.

396. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, c. 7, 269 b 33; cfr. 261 a 17-21.
397. Dos entes numéricamente distintos son siempre distintos.
398. q. 4, a. 3, ad 1 y ad 2.
399. PL 64, 1311 B 9.

2. La diversidad específica de los lugares comporta la diversidad de especies de cuerpos, como se pone de manifiesto en los leves y graves. Por tanto, también la diversidad numérica de lugares es inseparablemente paralela a la numérica de cuerpos. Y así se concluye lo mismo que en la razón anterior.

3. Así como el tiempo es la medida del movimiento[400], el lugar es la medida del cuerpo. Y como se demuestra en la *Physica*[401], el movimiento se divide numéricamente según el tiempo. Por tanto, también el cuerpo se multiplica numéricamente según el lugar.

Respuesta

Como se ha demostrado anteriormente[402], la diversidad numérica es causada por la división de la materia que existe con dimensiones. También la materia misma, en cuanto está bajo dimensiones, impide que dos cuerpos estén en el mismo lugar, ya que las materias de los cuerpos deben ser distintas respecto a la posición. Así pues, esto evidencia que la diversidad numérica y la necesaria diversidad de lugares en los diversos cuerpos tienen la misma causa.

Por tanto, la misma diversidad de lugar, considerada en sí misma, es un signo de la diversidad numérica, como también de otros accidentes, a excepción de las primeras dimensiones interminadas, como ya se ha dicho[403].

En cambio, si se considera desde el punto de vista de la causa, la diversidad de lugar es, evidentemente, la causa de la diversidad numérica. Por eso, Boecio estableció que se verifica inevitablemente que la variedad de accidentes causa la diversidad numérica, prescindiendo de todo lo demás en la diversidad de lugares[403bis]; es decir, que, entre los acciden-

400. Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, c. 11, 219 b 1; 220 a 24-26.
401. ARISTÓTELES, *Phys.*, VI, c. 4, 234 b 21, 235 a 10-13.
402. q. 4, aa. 2 y 3.
403. q. 4, a. 2, c.
403bis. La ed. Marietti y la Decker puntúan diversamente, con lo cual cambia el sentido del texto. De hecho, es un pasaje confuso, que Tomás aclara a renglón seguido.

tes que aparecen exteriormente completos, la diversidad de lugar es el que está más cerca de la causa de la diversidad numérica.

Soluciones a los argumentos

1, 2 y 3. Esos argumentos concluyen que la diversidad de lugar no causa la diversidad de individuos en cuanto tales. Pero esto no impide que la causa de la diversidad de lugares sea la causa de la diversidad numérica.

4. Cualquier efecto de las causas segundas depende más de Dios que de las mismas causas segundas[404]; por tanto, removidas estas causas, Dios puede producir milagrosamente el efecto que quiera[405].

5. En las substancias incorpóreas la diversidad numérica se deriva de la diversidad de especies, salvo en el caso del alma humana, que se sigue de la distinción de la materia en la que inhiere, en cambio, en ese texto, Boecio habla de la diversidad numérica dentro de la misma especie.

Aclaración de las razones en contra

1. La diversidad de cualquier accidente, excepto las dimensiones interminadas, no causa la diversidad numérica, si bien son signos que la muestran; y, como la diversidad de lugar es el signo más próximo, es lo que más muestra la diversidad numérica.

2. La diversidad de lugares según la especie es signo de la diversidad de cuerpos según la especie, pero no es causa.

3. La diversidad de tiempo no es la causa de la diversidad de movimiento, sino signo; ya que la división del tiempo es causada por la división del movimiento. Y lo mismo sucede con el lugar respecto al cuerpo.

404. Cfr. *De causis*, prop. 1; *C. gent.*, III, c. 67, n. 2419; *S. th.*, III, q. 77, a. 1, c.

405. Cfr. *C. gent.*, III, c. 99; IV, c. 65, n. 4017; *S. th.*, I, q. 105, a. 6; III, q. 77, a. 1, c.

Capítulo segundo de Boecio

Así pues, ¡ánimo!, penetremos y examinemos cómo ha de entenderse y aferrarse cada punto, pues, como muy acertadamente parece haberse dicho, es propio del erudito intentar comprender cada cosa como es en sí misma y lo que de ella se conoce por fe.

Tres son las partes especulativas: la filosofía natural se ocupa de cosas con movimiento, no abstractas y no separables, pues considera las formas de los cuerpos inmersas en la materia, que no pueden separarse realmente de ellos. Estos cuerpos están en movimiento —por ejemplo: la tierra es atraída hacia abajo; el fuego, hacia arriba—, pues la forma unida a la materia posee movimiento.

La matemática considera los objetos sin movimiento y no abstractos, pues especula sobre las formas de los cuerpos prescindiendo de la materia y, por tanto, del movimiento. Estas formas, como existen en materia, no pueden separarse de los cuerpos.

La teología considera realidades sin movimiento, abstraídas y separables, pues la substancia de Dios carece de materia y movimiento.

Por tanto, en las ciencias naturales convendrá proceder racionalmente; en las matemáticas, deductivamente; y en la teología, intelectivamente, y sin acudir a las imágenes, sino más bien contemplando la forma misma.

EXPOSICIÓN DEL CAPÍTULO SEGUNDO

1 1. Boecio, después de haber expuesto y demostrado el sentir de la fe católica sobre la unidad de la Trinidad, se dispone a profundizar en este tema. Pero, porque dice el Filósofo en la *Metaphysica*[406] que antes de estudiar una ciencia hay que investigar el método de esa ciencia, Boecio divide este capítulo en dos partes. En la primera explica el método propio de la investigación de las realidades divinas; en la segunda, cuando dice: *Esta es verdaderamente forma...*, pasa a investigar el tema según el método preestablecido[407].

2. La primera parte se divide, a su vez, en dos: en primer lugar expone la necesidad de explicar el método de investigación; y en segundo lugar muestra cuál es el método adecuado para este trabajo, cuando dice: *Tres son...*

3. Dice *Así pues*, para señalar que éste es el sentir de la fe católica sobre la unidad de la Trinidad, y que la ausencia de diferencia es la causa de la unidad[408]. Añade la exhortación ¡*ánimo*!, y dice *penetremos*, o sea: investiguemos más profundamente, considerando los principios más íntimos de las cosas y escudriñando la verdad casi velada y escondida. Y como lo hacemos del modo conveniente, añade: *y examinemos cómo ha de entenderse y aferrarse cada punto*, o sea, mediante qué modo puede entenderse y aferrarse cada tema.

2 Y explicita esas dos palabras, porque el método con que algo se examina debe ser adecuado al objeto y a no-

406. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, II, c. 3, 995 a 13.
407. Santo Tomás no llegó a comentar esta segunda parte del presente capítulo; por tanto, todo lo que se dice a continuación se refiere a la primera parte del capítulo segundo de Boecio, que es la que hemos traducido.
408. Cfr. exposición del capítulo 1, n. 10.

sotros. Si no fuese adecuado al objeto, este no se podría entender; y si no lo fuese a nosotros, no podríamos comprenderlo; ya que las realidades divinas, por su propia naturaleza, sólo podemos conocerlas intelectualmente. Por consiguente, si alguien, al investigarlas, quisiese seguir la imaginación, no podría entenderlas, porque no son inteligibles de ese modo. Pero si alguien pretendiese verlas por sí mismas y comprenderlas con la certeza con que se comprenden las cosas sensibles y las demostraciones matemáticas, no podría hacerlo por defecto de su intelecto por mucho que, de suyo sean inteligibles de ese modo.

4. Que en cualquier investigación se ha de observar el método más adecuado lo demuestra Boecio acudiendo a la autoridad del Filósofo, cuando dice: *como muy acertadamente parece haberse dicho* —por Aristóteles al principio de la *Ethica*—, *es propio del erudito intentar comprender cada cosa como es en sí misma*, mediante el metodo adecuado a ella *y lo que de ella se conoce por fe*. En efecto, no se puede alcanzar el mismo grado de certeza y evidencia en la demostración de todas las cosas. Y estas son palabras del Filósofo en la *Ethica*[409]: «Es propio de los eruditos buscar en cada género de conocimiento tanta certeza cuanta permite la naturaleza del asunto.»

3 5. Cuando dice: *Tres son...*, estudia el método adecuado a su investigación, distinguiéndolo de los que se observan en las otras ciencias. Y puesto que el método debe ser adecuado al objeto investigado, divide esta parte en dos: primero, distingue los objetos de cada ciencia, y después, cuando dice: *Por tanto, en las ciencias naturales...*, explica los métodos adecuados a cada una.

6. En cuanto al contenido de las ciencias, comienza explicando cuál es el objeto de la filosofía natural; a

409. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, c. 3, 1094 b 23-25.

continuación, el de la matemática, cuando dice: *La matemática...*; y por fin, el de la ciencia divina, cuando dice: *La teología...*

Añade que se ha dicho acertadamente que tal como es cada cosa así debe conocerla la fe, pues como *tres son las partes especulativas* de la filosofía —dice especulativa por oposición a la ética, que es activa o práctica—, en todas se requiere un método adecuado a su objeto. Las tres partes mencionadas son las siguientes: la física o ciencia natural, la matemática y la ciencia divina o teología[410].

7. De estas tres partes, la ciencia *natural se ocupa de cosas con movimiento, no abstractas*, o sea, su consideración versa sobre cosas móviles no abstraídas de la materia; Boecio lo demuestra mediante ejemplos, como es evidente en el texto y añade: *la forma unida a la materia posee movimiento*; esto hay que entenderlo así: el compuesto de materia y forma, en cuanto tal, tiene el movimiento que le corresponde; o también que la forma misma existente en materia es principio del movimiento. Y por eso la misma es la consideración de las cosas en cuanto materiales que en cuanto móviles.

4 8. A continuación explica cuál es el objeto de la matemática: *La matemática considera los objetos sin movimiento*, es decir, sin considerar el movimiento, ni los entes móviles; y en esto difiere de las ciencias naturales; *y no abstractos*, o sea, estudia las formas que, según su ser, no están separadas de la materia[411]; en esto coincide con las ciencias naturales. Boecio explica esta coincidencia del siguiente modo: *pues* la matemática *especula sobre las formas de los cuerpos, prescindiendo de la materia y, por tanto, del movimiento,* ya que como se demuestra en la *Metaphysica*[412], hay ma-

410. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 18.
411. Cfr. *In Met.*, VI, c. 1, lect. 1, n. 1161-1163; XI, c. 7, lect. 7, n. 2261.
412. Probablemente se refiere a ARISTOTELES, *Met.*, IX, c.8, 1050 b 20-22.

teria donde hay movimiento y en la medida en que lo hay[413]; por consiguiente, la investigación matemática no considera la materia ni el movimiento. *Estas formas*, que estudia la matemática, *como existen en la materia, no pueden separarse de los cuerpos* según su ser; así pues, son separables mentalmente, pero no en la realidad.

5 9. Pasa a estudiar el objeto de la ciencia divina, cuando dice: *La teología* —o sea, la tercera de las ciencias especulativas, que también se llama ciencia divina, metafísica o filosofía primera— *considera realidades sin movimiento* —en esto conviene con la matemática y difiere de la ciencia natural—, *abstraídas* de la materia e *inseparables*[414]; y por estas dos características difiere de la matemática.

Las realidades divinas están, según su ser separadas de la materia y del movimiento; los objetos matemáticos, en cambio, no lo están, pero son separables mentalmente. Las realidades divinas son inseparables, porque sólo se puede separar lo que está unido. Por consiguiente, mentalmente no se pueden separar de la materia, pues están separadas según su ser. Con los objetos matemáticos sucede, precisamente, lo contrario. Boecio demuestra esta tesis recurriendo a la substancia divina, que es el objeto principal de la ciencia divina, y de donde recibe su nombre.

6 10. Cuando dice: *Por tanto, en las ciencias naturales...*, muestra cuál es el método adecuado a la ciencia especulativa; y hace dos cosas; primero, explica los mé-

413. La ed. Marietti ofrece una versión más completa: donde hay movimiento hay materia, pues en la medida en que (los cuerpos) tienen materia, están sometidos al movimiento.

414. Santo Tomás dice *inseparabilis*, mientras que Boecio escribió —con razón— *separabilis*, pues quería indicar que el objeto de la metafísica de suyo no depende de la materia. Santo Tomás, al aceptar la otra versión, se ve obligado a hace una exégesis muy forzada que sólo se adecúa al caso de Dios (y las substancias separadas), pero no a los restantes conocimientos metafísicos.

todos adecuados a cada una de las partes de esta ciencia, y deja a discusión el desarrollo de este tema.

11. En segundo lugar, expone de dos maneras el método propio de la presente investigación: primero, desechando lo que es un obstáculo cuando dice: *y sin acudir a las imágenes*, es decir, que no es preciso seguir a la imaginación cuando juzgamos sobre lo divino. Segundo, explicando el método propio, cuando dice: *sino más bien contemplando la forma misma* sin movimiento ni materia, cuyas características expone inmediatamente al entrar en la cuestión propuesta.

CUESTIÓN 5: DIVISIÓN DE LA CIENCIA ESPECULATIVA

En este capítulo se estudia una doble cuestión: primero, la división de la ciencia especulativa según Boecio (q. 5) y segundo, el método que atribuye a estas ciencias (q. 6).

Acerca de lo primero se investigan cuatro temas:

1. Si es adecuada la división de la ciencia especulativa en ciencia de la naturaleza, matemática y metafísica[415].

2. Si el objeto de la filosofía de la naturaleza es el ente móvil y material.

3. Si la matemática estudia los entes materiales, haciendo abstracción del movimiento y de la materia.

4. Si el objeto de la metafísica son los entes inmateriales e inmóviles.

415. Santo Tomás utiliza diversos nombres para designar estas tres partes fundamentales de la ciencia especulativa. Suele llamar a la primera *scientia naturalis* y *physica*, que traduciremos por *ciencia de la naturaleza* o *ciencias naturales* y *física*, respectivamente. La tercera es llamada *scientia divina*, *metaphysica* y *philosophia prima* —cfr. penúltimo párrafo del cuerpo del primer artículo—; en nuestra traducción designaremos a las dos primeras por *metafísica* —a no ser que el contexto exija distinguir— y a la tercera por *filosofía primera*.

Artículo 1: División de la ciencia especulativa en física, matemática y metafísica

Se investiga si esta división de la ciencia especulativa es adecuada; y parece que no lo es por los siguientes *argumentos*:

1. Las partes de la ciencia especulativa serán aquellos hábitos que perfeccionen la parte contemplativa del alma[416]. Pero el Filósofo dice en la *Ethica*[417] que la parte científica del alma —contemplativa— se perfecciona por tres hábitos: la sabiduría, la ciencia y la intelección[418]. Por lo tanto, estas tres son las partes de la ciencia especulativa, y no las que menciona Boecio.

2. S. Agustín dice, en el *De civitate Dei*[419], que la filosofía racional, es decir, la lógica, está contenida en la filosofía especulativa o contemplativa. Y como de ella no se hace mención en el texto, parece que la división es insuficiente.

3. La filosofía se divide, generalmente, en las siete artes liberales[420], entre las que no se cuentan las ciencias naturales ni la metafísica, sino sólo la lógica y la matemática. Por lo tanto, las dos primeras no se deben considerar como partes de la filosofía especulativa.

4. La medicina parece una ciencia máximamente operativa y, sin embargo, tiene una parte especulativa y otra práctica. Por la misma razón, en todas las demás ciencias operativas también hay una parte especulativa. Como consecuencia, en la división de las ciencias especulativas también se debe incluir la ética o moral, atendiendo a su

416. Es decir: el intelecto posible.
417. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, IV, cc. 3, 6 y 7, 1139 b 15-17, 1140 b 31-1141 b 8.
418. Se refiere al *intellectus principiorum*: hábito de los primeros principios especulativos.
419. VIII, c. 4, CSEL XXXX P. I, 359, 7-11. 14-19.
420. Cfr. Casiodoro, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, 1149-1220.

parte especulativa; aunque sea una ciencia eminentemente activa.

5. La medicina lo mismo que otras artes llamadas mecánicas, como la agricultura, la química, etc., son una parte de la física[421]. Y puesto que estas ciencias son operativas, no parece que se deban incluir en general las ciencias naturales dentro de las especulativas.

6. El todo no debe dividirse frente a la parte. Pero parece que la metafísica es como un todo respecto a la física y las matemáticas, puesto que los objetos de ésta son partes del de aquella: el objeto de la ciencia divina —o filosofía primera— es el ente, una de cuyas partes es la substancia móvil, que es estudiada por la física; otra, la cantidad, que es el objeto de las matemáticas, como se demuestra en la *Metaphysica*[422]. Por tanto, la ciencia divina no se debe dividir frente a la física y las matemáticas.

7. Según el *De anima*[423], las ciencias se dividen según las cosas. Pero la filosofía trata del ente, pues, como dice Dionisio en la *Epistula ad Polycarpum*[424], es conocimiento del ente. Y puesto que el ente en primer lugar se divide en potencia y acto, uno y mucho, substancia y accidentes; parece también que deben distinguirse de este modo las partes de la filosofía.

8. Hay otras muchas divisiones del ente, sobre las que hay ciencias, más esenciales que las divisiones en móvil o inmóvil, abstracto y no abstracto; como, por ejemplo, corpóreo e incorpóreo, animado e inaminado, etc. Por tanto, parece más oportuno dividir la filosofía atendiendo a estas diferencias que a las indicadas en el texto de Boecio.

9. La ciencia que es supuesta por los demás debe ser anterior a ellas. Pero todas las ciencias presuponen la

421. Algunos textos ponen filosofía en vez de física.
422. ARISTÓTELES, *Met.*, III, c. 2, 997 a 26-30, b 1-3.
423. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 8, 431 b 24.
424. § 2, (PG 3, 1080 B).

metafísica, porque es propio de ésta demostrar los principios de las demás. Por lo tanto, la metafísica debería preceder a las otras ciencias.

10. Como se demuestra en la *Ethica*[425], las matemáticas se aprenden antes que la ciencia de la naturaleza, porque se pueden enseñar fácilmente a los niños, lo que no ocurre con la ciencia de la naturaleza, que necesita para ser estudiada una cierta preparación. Por esto, se dice que incluso entre los antiguos era observado este orden en el aprendizaje de las ciencias: primero la lógica, segundo las matemáticas, tercero la ciencia natural, después la moral y finalmente los alumnos estudiaban la metafísica. Así pues, las matemáticas deberían preceder a la ciencia natural y, por tanto, parece que la división es incorrecta.

Razones en contra

1. El Filósofo demuestra que esta división es adecuada en la *Metaphysica*[426], donde dice que «las ciencias filosóficas y teóricas son tres: la matemática, la física y la teología»[427].

2. En la *Physica*[428] también habla de tres clases de ciencia, que parecen corresponder a esas tres.

3. Ptolomeo también utiliza esa división al inicio del *Almagestum*[429].

Respuesta

1 El entendimiento especulativo o teórico se distingue propiamente del operativo o práctico porque el primero

425. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VI, c. 9, 1142 a 11-20.
426. VI, c. 1, 1026 a 18.
427. Traducimos *Theologia* por *teología* aunque indudablemente se está refiriendo a la *scientia divina* o metafísica.
428. II, c. 7, 998 a 29-31.
429. *Syntasis mathematica*, I, c. 1, p. 5, 7-10.

tiene como fin la verdad, mientras que el práctico ordena la verdad obtenida a la operación, que es su fin. Y por esto, el Filósofo dice en *De anima*[430] que difieren entre sí por razón del fin; y, en la *Metaphysica*[431], que «el fin de la ciencia especulativa es la verdad; y el de la práctica, la acción».

La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias prácticas deben ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Sin embargo, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar; por lo cual, la consideración de éstas no pueden dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas[432].

2 Se ha de tener presente, sin embargo, que cuando se distinguen los hábitos o potencias segús sus objetos, no se distinguen por cualquier diferencia en los objetos, sino por aquellas diferencias que propiamente dividen a los objetos en cuanto tales. Así, por ejemplo, el ser animal o planta es accidental para lo sensible en cuanto sensible y por eso no se toma de ahí la distinción de los sentidos, sino más bien, de la diferencia que hay entre el color y el sonido. Y por esta razón, las ciencias especulativas se han de dividir por las diferencias de sus objetos especulables en cuanto especulables.

A lo especulable, objeto de la potencia especulativa, le compete algo por parte de la potencia intelectual, y algo por parte del hábito de la ciencia, que perfecciona al intelecto. Por parte del intelecto, le compete ser inmaterial, pues también éste lo es; por parte del hábito de la

430. c. 10, 333 a 15.
431. II, c. 1, 993 b 20.
432. Hemos añadido, aunque no aparece en el texto, «de las prácticas», para aclarar el sentido.
Cfr. AVICENA, *Lógica*, I, c. 1, f. 2ra 10-21; *Met.*, I, c. 1, f. 70ra 13-28. ALGAZEL, *Met.*, tr. 1, p. 1, 20-2, 12.

ciencia, le compete ser necesario, porque la ciencia trata de lo necesario, como se prueba en los *Analytica posteriora*[433].

Todo lo necesario, en cuanto tal, es inmóvil; ya que todo lo que se mueve, en cuanto móvil, puede ser o no ser, absoluta o relativamente, como se dice en la *Metaphysica*[434]. Así pues, a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, le compete de suyo la separación de la materia y del movimiento o bien su vinculación a ambos. Por lo tanto, las ciencias especulativas se distinguen según el grado de separación de la materia y del movimiento.

3 Algunas realidades especulables dependen de la materia en cuanto al ser, porque no pueden existir más que en materia. Estas se distinguen entre sí, porque algunas no sólo dependen de la materia para existir, sino que además no se pueden entender sin ella. Pertenecen a este grupo aquellas cosas en cuya definición se incluye la materia sensible, porque no se pueden entender sin ella; como, por ejemplo, en la definición de hombre, hay que incluir la carne y los huesos. De este tipo de realidades se ocupa la física o ciencia de la naturaleza.

Hay otras realidades, en cambio, que aun dependiendo de la materia para ser, se pueden entender sin ella, porque en sus definiciones no se incluye la materia sensible; como, por ejemplo, la línea y el número. De este tipo de objetos trata la matemática.

Finalmente, también hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc. De todas estas cosas se ocupa la teología o ciencia divina[435], que recibe

433. ARISTOTELES, *Anal. post.* I, cc. 2, 6 y 33, 71 b 9-12.15; 74 b 5-75 a 37; 88 b 30-35. SANTO TOMAS, *S. th.*, I. q, 86, a. 3

434. ARISTOTELES, *Met.*, IX, c. 8, 1050 b 11-15.

435. Cfr. *In Met., prooem.*, § Tertio y Ex quo; c. 1, lect. 1, n. 1155-1168; AVICENA, *Lógica*, I, c. 1, f. 2ra, 30-44.

este nombre porque el principal de sus objetos es Dios. También se el puede llamar metafísica, es decir, transfísica porque la aprendemos después de la física, pues llegamos al conocimiento de lo no sensible a partir de los sensible. Además recibe el nombre de filosofía primera en cuanto que las demás ciencias, tomando de ella sus principios, la siguen[436].

Además de los tres tipos mencionados, no hay un cuarto género de filosofía, porque no existen realidades que dependan de la materia según el entendimiento, y no según el ser, ya que el entendimiento es en sí mismo inmaterial.

Soluciones a los argumentos

1. El Filósofo, en la *Ethica*[437], habla de los hábitos intelectuales en cuanto que son virtudes intelectuales. Se llaman virtudes porque perfeccionan al intelecto en su operación: «Virtud es lo que hace bueno al que la posee y convierte en buena su obra»[438]. Y por eso, Aristóteles diversifica estas virtudes, según el diverso modo en que el entendimiento se perfecciona por tales hábitos especulativos.

Por un lado, la parte especulativa del alma es perfeccionada por la intelección, o hábito de los principios, bajo cuya luz algunas cosas son conocidas por sí mismas. De otro modo, se conocen las conclusiones demostradas a partir de tales principios: ya sea procediendo en la demostración a partir de causas inferiores, como en la ciencia; ya de las causas más altas, como en la sabiduría[439].

436. Sobre los varios nombres de esta ciencia cfr. *In Met.*, prooem., § Secundum igitur. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 15, 19, 24, 30.
437. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VI, cc. 3, 6 y 7, 1139 b 15-17, 1140 b 31-1141 b 8.
438. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, II, c. 5, 1106 a 15-17.
439. Sobre las tres virtudes intelectuales especulativas cfr. *S. th.*, I-II, q. 57, a. 2.

Para distinguir las ciencias, en cuanto que son hábitos, hay que hacerlo por sus objetos: es decir, por las cosas que trata cada una. Y de este modo hemos distinguido aquí, igual que se hace en la *Metaphysica*[440], las tres partes de la filosofía especulativa.

2. Las ciencias especulativas, como se pone de manifiesto en el principio de la *Metaphysica*[441], tratan de aquellas cosas cuyo conocimiento se busca por ellas mismas. En cambio, los temas que trata la lógica no son de este tipo; sino que tienen interés en cuanto que son apoyo o instrumento para otras ciencias.

Por esta razón, la lógica no se considera como una parte principal de la filosofía especulativa, sino como algo relacionado con ella, en cuanto que proporciona a la investigación sus instrumentos, es decir: los silogismos, definiciones, etc., que se necesitan en las ciencias especulativas. Por esto, según Boecio en el comentario a Porfirio[442], la lógica no debe ser considerada tanto como ciencia, sino más bien como instrumento de las ciencias.

1 3. Las siete artes liberales no dividen exhaustivamente la filosofía teórica, sino que, como dice Hugo de S. Víctor en el *Didascalicon*[443], se dividía en siete partes —omitiendo otras— porque eran éstas las primeras materias que estudiaban los que querían aprender filosofía. A su vez, éstas se dividían en el *trivium* y *quadrivium*, «porque por ellas, como por varios caminos, el espíritu vivaz se introduce en los secretos de la filosofía».

Esta opinión concuerda con la del Filósofo que, en la *Metaphysica*[444], afirma que el método de las ciencias debe investigarse antes que las mismas ciencias. Y el Comentador explicando este texto, dice que la lógica, que enseña el

440. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 18.
441. ARISTÓTELES, *Met.*, I, c. 2, 982 a 14-17; cfr. c. 1, 980 a 22.
442. *In Porphyrii Isagogen*, I, c. 3 (CSEL XXXXVIII, 140 13-143, 7).
443. III, c. 3.
444. II, c. 3, 995 a 13.

modo de hacer ciencia, debe estudiarse antes que las demás ciencias del *trivium*[445].

En la *Ethica*[446] también se afirma que los niños pueden aprender matemáticas, pero no física, porque ésta requiere experiencia. De este modo da a entender que después de la lógica se deben estudiar las matemáticas, que pertenecen al *quadrivium*. Así, por medio de estas materias, que son como vías, se prepara el espíritu para las otras disciplinas filosóficas.

2 Se puede responder también de otro modo al argumento, diciendo que de entre todas las ciencias, éstas se llaman artes porque incluyen no sólo conocimiento, sino también un cierto obrar que se deriva de modo inmediato de la razón misma, como, por ejemplo: construir silogismos o formar frases, contar, medir, componer melodías y calcular el curso de los astros. Otras ciencias, en cambio, o no llevan consigo un obrar sino sólo conocimiento —como la metafísica y la ciencia de la naturaleza— y, por eso, no deben llamarse arte, ya que arte se llama a la razón práctica, como se dice en la *Metaphysica*[447]; o bien incluyen un obrar corporal, como la medicina, la química, etc.; y por lo tanto, tampoco pueden llamarse artes liberales, pues tales actos son realizados por la parte no libre del hombre, es decir, por el cuerpo[448].

Por su parte, la ciencia moral, aunque tenga como fin la acción, sin embargo, su acción no es un acto de la ciencia, sino de la virtud, como se evidencia en la *Ethica*[449]. Por tanto, no se debe llamar arte, sino que más bien se debe decir que en sus acciones la virtud ocupa el lugar del arte. Y así, los antiguos, como dice S. Agustín

445. AVERROES, *In Met.*, II, com. 15.
446. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VI, c. 9, 1142 a 16-20.
447. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1025 b 22; *Eth. Nic.*, VI, c. 4, 1140 a 8-10. 20; SANTO TOMÁS, *De ver.*, q. 5, a. 1; *S. th.*, I-II, q. 57, a. 4, c.
448. Cfr. *S. th.*, I-II, q. 57, a. 3, ad 3.
449. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, cc. 1, 6 y 13, 1095 a 4-6, 1098 a 15, 1102 a 5-10.

en el *De civitate dei*[450], definieron la virtud como el arte de vivir bien y rectamente.

4. Como dice Avicena al inicio de su tratado de *Medicina*[451], las acepciones de los términos teórico y práctico son distintas según se hable de filosofía, de artes o de medicina.

Cuando se dividen la filosofía o las artes en teóricas y prácticas, estos términos se toman con relación al fin: teórico es lo que se ordena solamente al conocimiento de la verdad; práctico, en cambio, lo que se orden a la operación. Sin embargo, importa tener en cuenta que, aunque así se dividan la filosofía entera y las artes, la división de la filosofía se hace respecto a la felicidad, que es el fin al que se orden toda la vida humana. Como, en efecto, lo afirma S. Agustín en el *De civitate dei*[452], tomando las palabras de Varrón: «En el hombre la única causa de filosofar es el ser feliz». Por todo esto los filósofos, como se demuestra en la *Ethica*[453], consideran una doble felicidad: una contemplativa y otra activa. Y según esto, distinguieron también dos partes de la filosofía: llamaron práctica a la moral, y teórica a la física y a la lógica.

Ahora bien, al hablar de artes especulativas y prácticas, la división se hace segun los fines específicos de cada arte. Así decimos, por ejemplo, que la agricultura es un arte práctica, y la dialéctica es teórica.

En cambio, cuando la medicina se divide en teórica y práctica, no se atiende al fin. Pues así, todo la medicina se considera práctica, ya que toda ella se ordena a la operación. La división se hace, pues, según que las diversas materias de la medicina sean más o menos próximas a la acción. Se llama práctica a aquella parte de la medicina que enseña el modo de obrar para conseguir la sa-

450. IV, c. 21 (CSEL XXXX P. I 188, 18).
451. *Canon de Medicina*, I, fen. 1, doctr. 1, c. 1, f. 4 va.
452. XIX, c. 1 (CSEL XXXX P. II 366, 23-25).
453. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X, cc. 7 y 8, 1177 a 12-1178 b 32.

lud; esta disciplina diría, por ejemplo, qué remedios se deben aplicar en tales o cuales enfermedades. La parte teórica, en cambio, enseña los principios en los que se basa el médico en sus acciones, pero no los próximos; por ejemplo: que las fuerzas del hombre son tres o que hay fiebres de tantos tipos. Por estas razones, no es necesario que, si alguna parte de una ciencia activa se llama teórica, se incluya por eso dentro de la filosofía especulativa.

5. Una ciencia se contiene dentro de otra de un doble modo. Por un lado, como parte de ella, o sea, cuando el objeto de una es parte del objeto de otra; por ejemplo, las plantas son una parte de los cuerpos naturales. Por otra parte, una ciencia se contiene bajo otra por ser subalterna, es decir, cuando la ciencia principal asigna la causa esencial (*propter quid*) de aquellas cuestiones de las que la ciencia inferior sólo conoce la existencia (*quia*); y así, la música se sitúa bajo la aritmética[454].

Por consiguiente, la medicina no se considera como parte de la física, porque su objeto no es parte del de las ciencias naturales bajo el mismo aspecto por el que es objeto de la medicina. Sin embargo, aunque el cuerpo sanable sea un cuerpo natural, no es objeto de la medicina en cuanto que es sanable por la naturaleza, sino en cuanto puede curarse mediante el arte. Pero en la curación que se hace con el arte, ésta es instrumento de la naturaleza, porque la salud se logra mediante alguna fuerza natural con el auxilio del arte. Por lo tanto, la causa esencial (*propter quid*) de la operación del arte debe tomarse de las propiedades de las cosas naturales. Y por esto, la medicina es subalterna de la física, y por la misma razón también lo son la química, la agricultura, etc.

Concluimos finalmente que la física, considerada tanto en sí misma como en todas sus partes, es una ciencia especulativa, aunque algunas ciencias operativas le estén subalternadas.

454. Sobre la subalternación de las ciencias, cfr. q. 2, a. 2, ad 5.

6. Aunque los objetos de todas las ciencias sean partes del ente, que es el objeto de la metafísica, no es necesario que las demás ciencias sean partes de ésta, pues cada ciencia considera una parte del ente de un modo peculiar, y distinto del de la metafísica.

Por esto, hablando propiamente, los objetos de las ciencias no son partes del objeto de la metafísica, pues no son partes del ente bajo el mismo aspecto que lo considera la metafísica; antes bien, considerada de este modo, la metafísica es una ciencia especial distinta de las otras. En cambio sí que pueden considerarse partes de la metafísica, las ciencias que traten de la potencia, del acto, del uno, o cosas por el estilo; porque estas cosas son estudiadas del mismo modo que el ente, del cual trata la metafísica.

7. Las partes del ente mencionadas en la objeción se deben estudiar del mismo modo que el ente en general, porque tampoco ellas dependen de la materia; por lo tanto, la ciencia que trata de estas partes no se distingue de la que considera el ente en general.

8. Las divisiones de las cosas, a las que se refiere la objeción, no son diferencias esenciales de las cosas en cuanto objeto del intelecto humano; y por lo tanto, las ciencias no se dividen en relación a esas diferencias.

9. Aunque la metafísica es por su naturaleza la primera entre todas las ciencias, sin embargo, respecto a nosotros, hay otras anteriores. Como dice Avicena al inicio de la *Metaphysica*[455], esta ciencia se aprende después de las ciencias naturales, en las que se contemplan muchas realidades determinadas, que la metafísica también considera; como, por ejemplo, la generación, la corrupción, el movimiento, etc. Por una razón similar, también se aprende después de las matemáticas; pues para conocer las substancias separadas, necesita la metafísica co-

nocer antes el número y orden de los orbes celestes, lo cual no es posible sin la astronomía, y para ésta se necesitan las matemáticas. Hay otras ciencias, en cambio, cuyo conocimiento sólo es conveniente para la metafísica; por ejemplo: la música, las ciencias morales, etc.

2 El que la metafísica suponga algunas cosas que son probadas por otras ciencias y que ella misma demuestre los principios de aquéllas, no constituye un círculo vicioso; porque, por una parte, los principios que las ciencias naturales toman de la filosofía primera no se utilizan para demostrar aquellas cosas que el filósofo toma de ellas, sino que estas cosas se demuestran a partir de principios que las ciencias naturales conocen por sí mismos. Por otra parte, de modo semejante, el metafísico no demuestra los principios, que luego entrega a las ciencias naturales, basándose en los principios que ha tomado de ellas; sino que también lo hace a partir de verdades conocidas por sí mismas. Por lo tanto, no hay un círculo vicioso en la exposición anterior.

3 Además, los efectos sensibles, a partir de los cuales proceden las demostraciones de las ciencias naturales, son inicialmente más conocidos por nosotros; pero, cuando a partir de ellos llegamos al conocimiento de las causas primeras, conoceremos claramente a partir de éstas el porqué (*propter quid*) de aquellos efectos en los que nos basábamos para demostrar la existencia (*quia*) de tales causas. Y por esta razón, también se puede ver que las ciencias naturales proporcionan algunas cosas a la metafísica y, no obstante, por ésta se conocen los principios de la física.

Por todas estas razones, Boecio pone en último lugar la metafísica, pues respecto a nosotros es la última ciencia conocida.

10. Aunque la ciencia natural se ha de aprender después que la matemática, porque sus tesis universales necesitan experimentación y tiempo; sin embargo, las cosas

naturales —objeto de la física[456]—, por ser sensibles, son naturalmente más conocidas que los objetos de las matemáticas, en los que se hacen abstracción de la materia sensible.

Artículo 2: El objeto de la física: el ente móvil y material

Se investiga si el objeto de la filosofía de la naturaleza es el ente móvil y material; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Según la opinión de Platón, que recoge Porfirio[457], ninguna ciencia estudia individuos, sino sólo universales; y puesto que la materia es principio de individuación, la ciencia natural no trata de lo que existe en materia.

2. La ciencia pertenece al intelecto; pero como éste conoce abstrayendo de la materia y de las condiciones materiales, no puede haber ciencia sobre las cosas que no están separadas de la materia.

3. En la ciencia de la naturaleza se estudia el primer motor —como es patente en la *Physica*[458]—, que carece de toda materia; luego esa ciencia no estudia solamente las cosas que existen en materia.

4. Toda ciencia trata de lo necesario[459]. Pero todo lo que se mueve, en cuanto tal, es contingente, como se demuestra en la *Metaphysica*[460]. Por lo tanto, ninguna ciencia, y tampoco la física, puede tratar de los entes móviles.

456. Hemos añadido este inciso para aclarar el sentido.
457. *Isagoge*, p. 6, 12-16. Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, c. 33, 88 b 31; *De an.*, II, c. 5, 417 b 22.
458. ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, cc. 5, 6 y 10, 256 a 4-260 a 19, 266 a 10-267 b 26.
459. Cfr. a. 1, c.
460. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, c. 8, 1050 b 11-15.

5. Como se dice al inicio de la *Metaphysica*[461], ningún universal se mueve: no se cura al hombre universal, sino a este hombre. Y puesto que toda ciencia estudia universales, la física no puede tratar de las cosas móviles.

6. La física estudia algunas realidades inmóviles, como el alma —según se prueba en el *De anima*[462]—, y la tierra —como se demuestra en el *De caelo et mundo*[463]—; además, ninguna forma física se genera ni se corrompe, y por esta razón, sólo se mueven de modo accidental, como se demuestra en la *Metaphysica*[464]. Se concluye, por tanto, que no todo lo que estudia la física es móvil.

7. Como dice S. Agustín[465], toda criatura es mudable, porque la verdadera inmutabilidad sólo conviene a Dios. Así pues, si a la física le corresponde estudiar los entes móviles, tendría que ocuparse de todas las criaturas, y esto es evidentemente falso.

Razones en contra

1. A la ciencia física corresponde estudiar las cosas naturales, y precisamente en ellas se encuentra el principio del movimiento. Además, como se demuestra en la *Metaphysica*[466], donde hay movimiento es necesario que haya materia. Por lo tanto, la ciencia de la naturaleza trata de las cosas móviles y materiales.

2. Es necesario que exista alguna ciencia especulativa que estudie el ente móvil y material; ya que, de lo contrario, no sería completo el estudio del ente que hace la filosofía. Pero, ni las matemáticas ni la física se ocupan

461. ARISTÓTELES, *Met.*, I, c. 1, 981 a 18-20.
462. ARISTÓTELES, *De an.*, I, c. 3, 405 b 31-407 b 26; cc. 4 y 5, 408 a 29-409 b 18.
463. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, II, c. 14, 296 a 24-297 a 6.
464. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 8, 1033 b 5-7. 17; cfr. VIII, c. 1, 1042 a 29; c. 3, 1043 b 16-18; c. 5, 1044 b 21-24; XII, c. 3, 1069 b 35.
465. *De Trin.*, V, c. 2, n. 3 (PL 42, 912).
466. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, c. 8, 1050 b 20-22.

de este tema, por lo tanto, debe ser objeto de la ciencia de la naturaleza.

3. Esto también se prueba por lo que dice el Filósofo en el libro VI de la *Metaphysica*[467] y en el II de la *Physica*[468].

Respuesta

1 Por la dificultad de esta cuestión, Platón se vio obligado a establecer su teoría de las ideas[469]. Pues, como explica el Filósofo en la *Metaphysica*[470], creía —conforme a la opinión de Cratilo y Heráclito— que todas las cosas sensibles se encontraban en continuo movimiento y que, por lo tanto, no se podía hacer ciencia sobre ellas; por esta razón, estableció ciertas substancias separadas de lo sensible, sobre las cuales habría ciencia y versarían las definiciones. Pero Platón se equivocó al idear esta teoría, porque no distinguió entre lo que es esencial y accidental, pues en este tipo de falacia incurren frecuentemente incluso los sabios, como se dice en el *De elenchis*[471].

Como se prueba en la *Metaphysica*[472], en la substancia sensible se encuentra el todo íntegro, es decir, el compuesto, y el principio inteligible, o sea, su forma. Hablando estrictamente, lo que se genera y corrompe es el compuesto, y no el principio inteligible o forma, a no ser de modo concomitante[473], «pues no se construye la (forma de) casa, sino esta casa»[474].

467. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 13.
468. Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, c. 2, 193 b 22-30, 198 a 27-31.
469. Cfr. *S. th.*, I, q. 84, a. 1, c.
470. I, c. 6, 987 a 32-b 1; cfr. IV, c. 5, 1010 a 10-15.
471. ARISTÓTELES, *De sophisticis elenchis*, c. 6, 168 b 6-8; cfr. SANTO TOMÁS, *De fallaciis*, c. 11, donde habla de la *fallacia accidentis* o *secundum accidens*.
472. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 15, 2039 b 20-24.
473. Es decir: al corromperse una substancia, su forma deja de ser, y por esto, se puede decir que la forma se corrompe *per accidens*.
474. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 15, 1039 b 20-24.

Cualquier realidad se puede considerar sin todo aquello que no se relaciona de suyo con ella. Y por esto, las formas y nociones[475] de las cosas —también de las móviles—, consideradas en sí mismas, son inmóviles; y así son el objeto de las ciencias y de las definiciones, como demuestra el Filósofo en el lugar citado[476]. Por lo tanto, las ciencias de lo sensible no se fundan en el conocimiento de ciertas substancias separadas de las cosas sensibles, como igualmente allí se prueba[477].

2 Las nociones consideradas por las ciencias que tratan de las cosas, son estudiadas como si no estuvieran afectadas del movimiento. Y, por lo tanto, se debe prescindir también de todo aquello por lo que compete el movimiento al ente móvil.

Se puede decir que algo es móvil cuando se encuentra aquí y ahora; ya que todo movimiento es medido por el tiempo, y el primer movimiento es el local, pues sin él no puede haber ningún otro movimiento. Ahora bien, la determinación espacio-temporal del ente móvil es consecuencia del estar individuado por una materia que existe bajo unas dimensiones concretas. Por lo tanto, es necesario que las nociones, en virtud de las cuales se puede hacer ciencia de las cosas sensibles, sean consideradas sin la materia individual y sin todo lo que de ella se deriva, pero no sin la materia no individual, porque de su noción depende la noción de la forma que determina la materia[478]. Así pues, la noción de hombre, que es significada por la definición y sirve para hacer ciencia, se considera sin esta carne y sin estos hue-

475. En este articulo Santo Tomás emplea frecuentemente el término *ratio*, que podría traducirse por *principio inteligible*, pero normalmente lo hemos traducido por *noción* o, en todo caso, por *concepto*, para adecuarnos mejor al contexto.
476. *Met.*, VII, c. 15, 1039 b 27-1040 a 2.
477. *Met.*, VII, c. 8, 1033 b 26-29, 1034 a 2-5.
478. Cfr. *In De an.*, II, c. 5, lect. 12, nn. 377 y ss.

sos, pero no se prescinde absolutamente de la carne y de los huesos[479].

Como se explica en la *Metaphysica*[480], los entes singulares incluyen en su noción la materia individual, los universales, en cambio, la materia común; y por lo tanto, la abstracción de que hemos hablando no es abstracción de la forma a partir de la materia en general, sino más bien el universal a partir de lo particular.

3 Las nociones así abstraídas se pueden considerar de dos maneras: en sí mismas, y entonces se prescinde de la materia individual y del movimiento; de este modo no tienen más ser que el que poseen en el entendimiento. Por otra parte, también se pueden considerar comparándolas con las cosas de las que son nociones, las cuales existen, ciertamente con materia y movimiento. De este modo, son los principios del conocimiento de tales cosas, ya que todo ente se conoce por su forma.

Por lo tanto, mediante nociones consideradas sin materia individual y sin movimiento, se conocen, en la física, los entes móviles y materiales con existencia extramental.

Soluciones a los argumentos

1. La materia sólo es principio de individuación en cuanto existe bajo unas dimensiones concretas (*signatis*). Y, en este sentido, también la ciencia de la naturaleza hace abstracción de la materia.

2. La forma inteligible es la esencia de la cosa; y el objeto del intelecto es el qué *(quid),* como se demuestra en el *De anima*[481]. Ahora bien, la esencia de un compuesto universal —como hombre o animal— incluye en sí

479. Cfr. *S. th.*, I, q. 75, a. 4, c.
480. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 10, 1035 b 27-31.
481. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 6, 430 b 28.

misma la materia universal, pero no la particular, como se demuestra en la *Metaphysica* [482].

Por esto, el intelecto generalmente hace abstracción de la materia concreta (*signata*) y de las condiciones de ésta; pero en la física no se prescinde de la materia común, aunque, también en esta ciencia, sólo se considere la materia en orden a la forma. Por lo tanto, en la ciencia de la naturaleza es más importante la consideración de la forma que la de la materia.

3. La ciencia natural no estudia el primer motor como su sujeto o una de sus partes, sino como término al que esta ciencia conduce. El término no pertenece a la naturaleza de la cosa de la que es fin, sino que sólo tiene una cierta relación con ella; así, por ejemplo, el término de la línea no es la línea, pero sí tiene alguna relación con ella. De modo semejante, el primer motor no tiene la misma naturaleza que las cosas materiales, pero tiene una cierta relación con ellas, en cuanto les da el movimiento; y de este modo cae dentro del estudio de la física, no en sí mismo, sino en cuanto motor.

4. Algo puede ser estudiado por una ciencia dos maneras: de un modo primero y principal, y así la ciencia trata de los conceptos universales sobre los que se funda. De otro modo, secundariamente y como por una cierta reflexión. De esta manera se estudian aquellas cosas de las que se han abstraído las nociones en cuanto que la ciencia —con la ayuda de las potencia inferiores— también aplica estas nociones a las cosas particulares de las que se han abstraído. El científico utiliza el concepto universal no sólo como cosa conocida, sino también como medio para conocer. Así, por ejemplo, mediante el concepto universal de hombre puedo juzgar de éste o de aquél.

Todos los conceptos universales son inmóviles, y por tanto respecto a ellos, toda ciencia versa sobre lo necesario. Pero entre las cosas de las que se abstraen los con-

ceptos, algunas son necesarias e inmóviles, y otras contingentes y móviles; y en cuanto a esto, se dice que hay ciencia sobre los entes contingentes y móviles.

5. Aunque el universal no tenga movimiento es, sin embargo, el principio inteligible de un ente móvil.

6. El alma y las demás formas naturales, aunque de suyo son inmóviles, sin embargo se mueven de modo accidental, y además, son perfecciones de cosas móviles. Por estas razones, caen bajo el estudio de la ciencia natural.

Por su parte, la tierra, aunque considerada como un todo no se mueva, porque está en su lugar natural en el cual algo permanece en virtud de la misma naturaleza por la que se mueve hacia ese lugar; sin embargo, sus partes sí se mueven hacia su lugar natural, cuando se encuentran fuera de él. De este modo, la tierra cae bajo el estudio de las ciencias naturales tanto en razón de la quietud del todo, como del movimiento de sus partes.

7. Esa mutabilidad, que compete a toda criatura, no la tienen en virtud del movimiento natural, sino en cuanto que dependen de Dios; de modo que, si les faltase su asistencia, dejarían de ser lo que son. Esta dependencia pertenece más al estudio de la metafísica, que al de la ciencia natural. También sucede lo mismo con las criaturas espirituales, que sólo son mudables en cuanto a la elección; y tal mutación, no pertenece al estudio de las ciencias naturales, sino más bien al de la metafísica.

Artículo 3: El objeto de la matemática: el ente materia, considerado sin movimiento ni materia

Se investiga si la matemática estudia lo que está en materia, prescindiendo de la materia; y parece que nó, por los siguientes *argumentos*:

1. La verdad consiste en la adecuación de la realidad al

intelecto[483] y, por tanto, habrá falsedad siempre que la realidad se considere de modo distinto a como es[484]. Así pues, la consideración matemática, que estudia lo que está en materia sin la materia, será falsa, y además no será científica, ya que la ciencia estudia lo verdadero.

2. Como explica el Filósofo en los *Analytica posteriora*[485], a cada ciencia le corresponde estudiar no sólo su objeto, sino también sus partes. La materia, en la realidad, forma parte de todos los entes materiales; por tanto, no puede haber una ciencia que estudie lo que está en materia sin considerar la materia.

3. Todas las líneas rectas son de la misma especie, pero el matemático las estudia numerándolas, pues de otro modo, no consideraría el triángulo y el cuadrado. Por lo tanto, considera las líneas en cuanto que difieren en el número y convienen en la especie.

Ahora bien, el principio de diferenciación de los entes de la misma especie es la materia, como se ha demostrado anteriormente[486]. Y por tanto, la materia es considerada por el matemático.

4. Ninguna ciencia que haga totalmente abstracción de la materia puede argumentar a partir de la causa material. Pero en matemáticas se realizan algunas demostraciones que no pueden fundamentarse más que en la causa material; como, por ejemplo, cuando se demuestra algo del todo a partir de sus partes; pues las partes son la materia del todo, como se dice en la *Physica*[487]. Por esta razón, el mismo Aristóteles en los *Analytica posteriora*[488], reduce a la causa material a la demostración que prueba que todo ángulo inscrito en un semicírculo es rec-

483. Cfr. *De ver.*, q. 1, a. 1, c.; *S. th.*, I, q. 16, a. 2, arg. 2.
484. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IV, c. 7, 1011 b 26-28.
485. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, cc. 1, 7 y 10, 71 a 12, 75 a 39-b 2, 76 b 11-16.
486. q. 2, a. 2.
487. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, c. 3, 195 a 16-20; cfr. *S. th.*, I, q. 65, a. 2, c.
488. II, c. 11, 94 a 20-34.

to, porque sus dos partes son semirrectos[489]. Por lo tanto, la matemática no abstrae totalmente de la materia.

5. El movimiento no puede existir sin materia. Pero el matemático debe estudiar el movimiento, ya que, al medirse éste según el espacio, por el mismo motivo que estudia la cantidad del espacio, le corresponde estudiar también la cantidad del movimiento. Por lo tanto, el matemático no abandona totalmente la consideración de la materia.

6. La astronomía, la ciencia de la esfera móvil, la ciencia de los pesos y la música son partes de la matemática, y en todas ellas se estudia el movimiento y entes móviles. Por tanto, la matemática no abstrae totalmente de la materia y del movimiento.

7. Cualquier consideración de la física incluye materia y movimiento. Pero algunas conclusiones son demostradas tanto por el matemático como por el físico; por ejemplo, que la tierra es redonda y que está en medio del cielo. Luego no es cierto que el matemático haga totalmente abstracción de la materia.

Si se dijese que abstrae sólo de la materia sensible, se podría objetar que la materia sensible no parece que sea otra cosa que la materia particular, ya que los sentidos tienen por objeto lo particular, de lo cual todas las ciencias hacen abstracción. Luego no debe decirse que la consideración matemática sea más abstracta que la de cualquier otra ciencia.

8. El Filósofo, en la *Physica*[490], dice que hay tres tipos de estudios sobre lo móvil y corruptible, sobre lo móvil e incorruptible, y sobre lo inmóvil e incorruptible. Como explica Ptolomeo al inicio del *Almagestum*[491], los primeros son entes naturales, los terceros divinos, y los segundos matemáticos. Luego la matemática tiene por objeto lo móvil.

489. Cfr. *In Met.*, IX, c. 9, lect. 10, n. 1891-1893.
490. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, c. 7, 198 a 29-31.
491. *Syntasis mathematica*, I, c.1, p. 5, 13-6, 11.

Razones en contra

1. El Filósofo demuestra esta tesis en la *Metaphysica*[492].

2. Hay algunas cosas que, aunque existen en materia, sin embargo, no la incluyen en su definición; por ejemplo, lo curvo, que precisamente en esto se diferencia de lo chato. Como la filosofía debe estudiar todos los tipos de entes, debe haber una parte de esta ciencia que se ocupe de tales realidades; y ésta es la matemática, ya que ese estudio no pertenece a ninguna otra ciencia.

3. Lo que es primero respecto al entendimiento se puede considerar sin lo que es posterior. Pero los conceptos matemáticos son anteriores a los físicos, que existen en materia y movimiento; pues éstos, como se demuestra en el *De caelo et mundo*[493], se obtienen por adición a los conceptos matemáticos. Luego la consideración matemática puede ser sin movimiento y materia.

Respuesta

1 Para entender esta cuestión conviene saber de qué modos el entendimiento, por medio de su operación, puede abstraer[494]. Como demuestra el Filósofo en el *De anima*[495], el entendimiento realiza dos operaciones: una, que se llama «inteligencia de lo indivisible»[496], por la que se conoce lo que cada cosa es; y otra, que compone y divide, formando una enunciación afirmativa o negativa[497]. Estas dos operaciones responden a otras tantas realidades en las cosas.

492. ARISTÓTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 14.
493. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, III, c. 1, 299 a 16; cfr. *supra* q. 4, a. 3, c; *infra* q. 5, a. 3, ad 6.
494. Sobre los modos de abstracción cfr., por ejemplo, *S. th.*, I, q. 85, a. 3, ad 1 y ad 2; *In Phys.*, II, c. 2, lect. 3, n. 5; *In De an.*, III, c. 4, lect. 8, n. 714-717.
495. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 6, 430 a 26-28; cfr. *In Sent.*, III, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 1; *In Peri herm.*, I, c. 1, lect. 3, n. 2-4; *In Anal. post.*, I, c. 1, lect. 1, n. 4.
496. Esta operación se suele denominar simple aprehensión.
497. Es decir: el juicio, segunda operación de la mente.

La primera operación mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como lo es el todo, ya sea imcompleta, como una parte o un accidente. La segunda operación mira al ser mismo (*ipsum esse*) de la cosa, el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las substancias simples.

Como la verdad del entendimiento consiste en su adecuación a la realidad, es claro que, según esta segunda operación, el entendimiento no puede propiamente abstraer lo que en la realidad se encuentra unido, ya que tal abstracción significaría una separación en el mismo ser de la cosa; por ejemplo, si abstraigo hombre de blancura, diciendo que el hombre no es blanco, significo que hay una separación en la realidad. De ahí que, si en realidad el hombre y la blancura no están separados, el entendimiento incurriría en falsedad. Por tanto, en esta operación el entendimiento sólo puede abstraer verdaderamente aquellas cosas que están separadas en la realidad, como cuando decimos que el hombre no es asno. Pero según la primera operación, puede abstraer objetos que en la realidad no están separados, aunque no todos.

Como se demuestra en la *Metaphysica*[498], una cosa es inteligible en cuanto está en acto. Por lo tanto, la misma naturaleza o quididad de las cosas se puede entender: o en cuanto que es un cierto acto, como ocurre con las mismas formas o substancias simples; o según su acto, como sucede con las substancias compuestas, que son entendidas mediante sus formas; y finalmente, según lo que hay en ella en lugar del acto, como ocurre con la materia, que se hace inteligible por su relación con la forma, o con el vacío, que se entiende como privación del cuerpo. Y de estos tres modos se obtienen los conceptos de las diversas naturalezas.

498. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, c. 9, 1051 a 30-32.

Por lo tanto, cuando una naturaleza, en aquello por lo que se constituye su concepto y por lo que ella misma se entiende, tiene un orden y dependencia respecto a otra cosa, entonces es patente que esa naturaleza no se puede entender sin esa otra cosa, que le puede estar unida de los tres modos siguientes:

— como la parte se une al todo. Así, por ejemplo, el pie no se puede entender, sin entender lo que es el animal, porque aquello por lo que el pie es pie, depende de aquello por lo que el animal es animal.

— como la forma se une a la materia, una parte a otra, o el accidente al sujeto. Por ejemplo, lo chato no puede entenderse sin la nariz.

— como dos cosas separadas en la realidad, pero que tienen una relación entre ellas. Como, por ejemplo, «padre» no puede entenderse sin el concepto de hijo, aunque estas relaciones se encuentren en sujetos diversos.

Si, en cambio, una realidad no depende de otra en lo que constituye la noción de su naturaleza, entonces el entendimiento puede abstraer una de otra, de tal modo que se entienda sin ella. Y esto es posible, no sólo cuando están separadas en la realidad —como el hombre y la piedra—, sino también si están realmente unidas: ya sea con la unión que hay entre la parte y el todo —la letra puede entenderse sin la sílaba, y el animal sin el pie, pero no al revés—; ya sea con la unión que hay entre la forma y la materia o entre el accidente y el sujeto —la blancura puede entenderse sin el hombre, y viceversa—.

2 El entendimiento distingue una cosa de otra de un modo diverso, según las distintas operaciones; ya que, según la operación que compone y divide, distinguen una cosa de otra precisamente porque conoce que la una existe sin la otra. Pero en la operación que comprende lo que cada cosa es, distingue una realidad de otra cuando entiende qué es esto, sin considerar nada de alguna otra realidad, ya esté unida, ya separada. De ahí que esta distinción no reciba propiamente el nombre de separación, sino sólo la primera. Esta distinción se llama propiamente abstracción, pero sólo

cuando aquellas cosas, de las cuales la una se entiende sin la otra, se dan simultáneamente en la realidad. Pues no se dice que el animal se abstraiga de la piedra sólo porque el animal pueda entenderse sin la noción de piedra.

Como, propiamente hablando, no pueden haber abstracción más que de aquellas cosas que están unidas en la realidad, según los modos de unión ya mencionados (la unión del todo con la parte, y de la forma con la materia), habrá dos tipos de abstracción: una por la que la forma se abstrae de la materia, y otra por la que el todo se abstrae de sus partes[499].

La forma puede abstraerse de la materia cuando la noción de su esencia no depende de tal materia. En cambio, el entendimiento no puede abstraer la forma de aquella materia de la que depende en la noción de su esencia. Por lo tanto, como todos los accidentes se relacionan con su substancia del mismo modo que la forma con la materia y la noción de cualquier accidente depende de la substancia, no se puede separar ninguna forma accidental de su substancia. Pero los accidentes inhieren en la substancia con un cierto orden: primero inhiere la cantidad, después la cualidad, y después las pasiones y el movimiento. Por esto, puede concebirse que la cantidad está recibida en materia antes de pensar en las cualidades sensibles, en virtud de las cuales, la materia se llama sensible. Y así, según su noción esencial, la cantidad no pepende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible[500]. Pues la substancia, eliminados los accidentes, sólo resulta inteligible al entendimiento, porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la substancia. Tales objetos abstractos son estudiados por la matemática, que considera las cantidades y lo que se deriva de ellas, como las figuras y cosas por el estilo.

499. Sobre los dos tipos de abstracción cfr. *De substantiis separatis*, c. 1, n. 4.

500. Sobre la materia inteligible cfr. *In Phys.*, II, c. 2, lect. 3, n. 5; *In De an.*, III, c. 4, lect. 8, n. 707 y ss.; *In Met.*, VII, c. 10, lect. 10, n. 1496.

3 El todo no puede abstraerse de cualquiera de sus partes. Hay, en efecto, algunas partes de las que depende la noción de todo, a saber: cuando es tal todo porque se compone de tales partes, como ocurre con la sílaba en relación a las letras, o con un compuesto químico en relación con sus elementos simples. Tales partes se denominan partes de la especie y de la forma, y sin ellas el todo no puede entenderse, porque pertenecen al todo en cuanto tal, como el semicírculo respecto al círculo. Esto sucede con el círculo, porque se puede dividir en dos partes iguales o desiguales, o también en varias; pero no con el triángulo, porque está delimitado por tres líneas, y, precisamente por esto, el triángulo es triángulo.

De modo semejante, también le corresponde al hombre, de manera absoluta, el poseer un alma racional y un cuerpo compuesto de los cuatro elementos; por lo tanto, no puede ser concebido sin estas partes, sino que es necesario incluirlas en la definición. Por esto, son partes de la especie y de la forma. Pero el dedo, el pie, la mano y otras partes semejantes, no se incluyen en la noción de hombre; por tanto, la noción esencial de hombre no depende de ellos, y puede sin ellos entenderse: tenga pies o no, habrá hombre, mientras se de la unión del alma racional y del cuerpo constituido por los elementos propios de esa composición que la forma humana requiere. Estas partes se llaman partes materiales y no se incluyen en la definición del todo, sino más bien al contrario. De este mismo modo se relacionan con el hombre todas las partes individualizadas (*signatae*), como esta alma, este cuerpo, esta uña, estos huesos, etc. Tales partes son, ciertamente, de la esencia de Sócrates y Platón, pero no del hombre en cuanto tal; así pues, el hombre puede ser abstraído de ellas por el entendimiento. Esta es la abstracción del universal a partir del particular.

4 Se dan, pues, dos abstracciones en el entendimiento: una que corresponde a la unión de la forma y la materia, o del accidente y el sujeto; ésta es la abstracción de la forma

de la materia sensible[501]. La otra, que corresponde a la unión del todo y la parte, es la abstracción del universal a partir del particular, y se llama abstracción del todo: en él se considera absolutamente una naturaleza según su noción esencial, sin todas las partes que no pertenecen a la especie, sino que son accidentales. Sin embargo, no existen las abstracciones contrarias a éstas, por medio de las cuales la parte se abstraería del todo, o la materia de la forma, ya que la parte, o bien no puede ser abstraída del todo por el entendimiento, si es una parte de la materia en cuya definición se incluye el todo; o bien puede existir sin el todo, si es una parte de la especie, como la línea puede existir sin el triángulo, o la letra sin la sílaba, o el elemento químico sin el compuesto. En aquellas realidades que pueden existir separadas, se da más bien una separación que una abstracción.

De igual manera, cuando decimos que la forma se abstrae de la materia, no estamos hablando de la forma substancial, ya que ésta y la materia correspondiente dependen una de otra, hasta tal punto que una no puede entenderse sin la otra, porque el propio acto se realiza[502] en la materia propia. Más bien se está hablando de esa forma accidental, como la cantidad y la figura, de la cual ciertamente el intelecto no puede abstraer la materia sensible, ya que las cualidades sensibles no pueden entenderse sin concebir previamente la cantidad, como es evidente en el caso de la superficie y el color; ni tampoco puede concebirse que algo está dotado de movimiento, si se concibe sin cantidad. Pero la substancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede darse sin ella. De ahí que considerar la substancia sin la cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción.

5 En conclusión, en la operación del entendimiento hay que hacer una triple distinción:

501. Es decir: abstracción formal.
502. Algunos códices dicen «sit» en vez de «fit».

— Una, según la operación que compone y divide, que se llama propiamente separación, y que corresponde a la ciencia divina o metafísica.

— Otra, según la operación que forma los conceptos (*quiditates*) de las cosas, que es la abstracción de la forma de la materia sensible; ésta corresponde a la matemática.

— Y la tercera, también según la abstracción[503], abstrae el universal del particular; ésta corresponde también a la física, y es común a todas las ciencias, ya que en toda ciencia se prescinde de lo que es accidental *(per accidens)*, y se considera lo que es esencial *(per se)*[504].

Algunos filósofos, como los pitagóricos y los platónicos, cayeron en el error por no entender la diferencia entre las dos últimas abstracciones y la primera, considerando que los objetos matemáticos y los universales, estaban separados de lo sensible.

Soluciones a los argumentos

1. El matemático, cuando abstrae, no considera las cosas de modo diverso a como son: no entiende, por ejemplo, que la línea existe sin materia sensible; sino que la estudia junto con sus propiedades, prescindiendo de la materia sensible. Por lo tanto, no hay discordancia entre el intelecto y la realidad porque lo que pertenece a la naturaleza de la línea en la realidad, no depende de lo que hace sensible a la materia, sino más bien al contrario. Así, se entiende claramente que «el abstraer no es mentir», como se dice en la *Physica*[505].

503. Parece que en el texto tomista hay un *lapsus calami*, pues se lee: «Tertia secundum eandem operationem universalis a particulari». Posiblemente debería decir: ...operationem quae est abstractio universalis...»

504. Sobre la abstracción matemática y física cfr. *In De an.*, III, c. 7, lect. 12, nn. 781-784.

505. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, c. 2, 193 b 35; cfr. SANTO TOMÁS, i. h. l.,

2. Algo se llama material no sólo cuando tiene a la materia como parte suya, sino también cuando existe en materia; y bajo este segundo aspecto se puede decir que la línea sensible es en cierto modo material. De ahí que nada impida entender la línea sin materia, ya que la materia sensible no se relaciona con la línea como parte suya, sino más bien como el sujeto en el que existe; y lo mismo sucede con la superficie con relación al cuerpo.

El matemático, en efecto, no considera el cuerpo, que pertenece al género de la substancia, en cuanto compuesto de materia y forma, sino en cuanto pertenece al género de la cantidad y está constituido por tres dimensiones; y por eso, se relaciona con el cuerpo —que pertenece al género de la substancia y que tiene como parte la materia física— como el accidente con el sujeto.

3. La materia no es el principio de la diversidad numérica, sino que, en cuanto está dividida en muchas partes y recibe en cada una de ellas una forma, nocionalmente idéntica, constituye muchos individuos de la misma especie. Ahora bien, la materia no puede dividirse a menos que tenga cantidad, sin la cual toda substancia es indivisible. Por consiguiente, los entes de la misma especie se diversifican, en primer lugar, por razón de la cantidad. Esto compete a la cantidad en cuanto que incluye en su noción la posición como diferencia constitutiva, la cual no es otra cosa que el orden de las partes.

Por todo eso, aun abstraída la cantidad de la materia sensible, el intelecto la puede imaginar en su diversidad numérica dentro de la misma especie; por ejemplo, muchos triángulos equiláteros y muchas líneas rectas iguales.

4. La matemática no hace abstracción de cualquier tipo de materia, sino sólo de la sensible. Las partes de la cantidad que, en la mencionada demostración, parecen ser tomadas como causa material, no son la materia sensible,

lect. 3, n. 5; *In De an.*, II, c. 5, lect. 12, n. 379; *In Met.*, III, c. 3, lect. 7, n. 422; *S. th.*, I, q. 85, a. 1, ad 1.

sino que pertenecen a la materia inteligible, que, efectivamente, se encuentra en las consideraciones matemáticas, como se demuestra en la *Metaphysica*[506].

5. El movimiento, por su naturaleza, no pertenece al género de la cantidad, sino que participa en cierto modo de la naturaleza de ésta, es decir, en cuanto que la división del movimiento se toma o bien de la división del espacio o bien de la del móvil. Así pues, no corresponde al matemático estudiar el movimiento; sin embargo, se pueden aplicar los principios matemáticos al movimiento. La física, aplicando los principios de la cantidad al movimiento, estudia la división y la continuidad del movimiento, como se evidencia en la *Physica*[507]. En las ciencias medias[508] entre la matemática y y la física, se trata de la medida del movimiento; por ejemplo, en la ciencia de la esfera móvil y en la astronomía.

6. Los elementos simples y también sus propiedades, aunque de modo diverso, permanecen en el compuesto; por ejemplo, las cualidades propias de los elementos y sus movimientos caracterísiticos se encuentran en los cuerpos compuestos. Por el contrario, lo que es propio de los compuestos, no se encuentra en los elementos simples.

Por esta razón, cuanto más abstracta y simple es la consideración de una ciencia, tanto más aplicables son sus principios a otras ciencias. Así pues, los principios de la matemática son aplicables a las cosas naturales, pero no al revés; por eso, la física da por supuesta la matemática, pero no al contrario, como se demuestra en el *De caelo et mundo*[509]. Según esto, acerca de los objetos físicos y matemáticos tratan los tres siguientes órdenes de ciencias[510]:

506. ARISTÓTELES, *Met.*, VII, c. 10, 1036 a 9-12; cfr. VIII, c. 6, 1045 a 33-35.

507. ARISTÓTELES, *Phys.*, VI, cc. 1-4, 231 b 21-235 b 5.

508. Sobre las ciencias medias entre la matemática y la física cfr. *In Phys.*, II, c. 2, lect. 3, n. 8.

509. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, III, c. 1, 299 a 13-17.

510. Sobre estos tres órdenes de ciencias, cfr. *In Anal. post.*, I, c. 27, lect. 41, n. 3; *In Phys.*, II, c. 2, lect. 3, nn. 8 y 9; *In De caelo et mundo*, I, c. 2, lect. 3, n. 6; *In Met.*, IV, c. 1, lect. 2, n. 563.

- las puramente matemáticas, que estudian las cantidades de modo absoluto. Como, por ejemplo, la geometría, que estudia la magnitud; y la aritmética, el número;

- las ciencias medias, que aplican los principios matemáticos a las cosas naturales. Por ejemplo, la música, la astronomía, etc. Estas ciencias, sin embargo, son más afines a la matemática, porque en su estudio la parte física se comporta como materia, mientras que la parte matemática lo hace como forma. Así por ejemplo, la música estudia los sonidos, no en cuanto tales, sino en cuanto que se puede establecer una proporción con los números; y lo mismo sucede con las otras ciencias. Y por eso, las ciencias medias demuestran sus conclusiones acerca de cosas naturales con medios matemáticos. De ahí que no haya inconveniente en que, por lo que tienen de común con las ciencias naturales, consideren la materia sensible; en cambio, en cuanto a lo que tienen en común con la matemática, son abstractas.

7. Las ciencias medias, de las que acabamos de hablar, tienen en común con las ciencias naturales su objeto material, pero difieren en el objeto formal[511]. Por lo tanto, nada impide que a veces lleguen a las mismas conclusiones, pero no las demuestran del mismo modo, a no ser que las ciencias se mezclen unas con otras, y una use lo que es propio de otra; como, por ejemplo, cuando el físico demuestra la redondez de la tierra a partir del movimiento de los cuerpos pesados, y el astrónomo, en cambio, basándose en los eclipses lunares.

8. Como dice Averroes el comentar ese texto[512], el Filósofo no pretende distinguir las ciencias especulativas, ya que la física estudia todos los entes móviles, sean corruptibles o incorruptibles. Sin embargo, el matemático en cuanto tal no considera lo móvil. Lo que pretende Aristóteles es distinguir los objetos de las ciencias especulati-

511. El texto dice simplemente «...materiale...formale»; hemos añadido en ambos casos la palabra «objeto».
512. AVERROES, *In Phys.*, II, com. 71.

vas, de las que se ha de tratar con orden y separadamente, aunque esos tres géneros de cosas se puedan apropiar a tres ciencias. En efecto, los entes incorruptibles e inmóviles pertenecen absolutamente a la metafísica; los móviles e incorruptibles, dada su uniformidad y regularidad, pueden ser determinados, en lo que a sus movimientos concierne, por principios matemáticos, lo que no puede decirse de los entes móviles y corruptibles. Y así, el segundo género de entes se atribuye a la matemática, en razón de la astronomía. El tercero, en cambio, es propio sólo de las ciencias naturales. Y ésta es la explicación de Ptolomeo[513].

Artículo 4: el objeto de la metafísica: el ente inmaterial e inmóvil

Se investiga si la metafísica tiene por objeto el estudio de los entes inmateriales e inmóviles; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. La metafísica estudia primordialmente a Dios, pero no podemos llegar a conocerlo sino a través de sus efectos visibles, que existen en materia y con movimiento, según *Rom.* 1, 20: «el intelecto conoce lo invisible de Dios a través de sus efectos». Por lo tanto, la metafísica no hace abstracción de la materia y del movimiento.

2. Aquello a lo que de alguna manera le corresponde el movimiento, no está totalmente separado de la materia y del movimiento. Pero el movimiento de algún modo compete a Dios, pues en *Sap.* 7, 22.24 se dice, respecto al espíritu de la sabiduría, que es «móvil» y «más móvil que todos lo móviles». S. Agustín también dice al respecto, en el *De Genesi ad litteram*[514], que Dios «se

513. *Syntaxis mathematica*, I, c. 1, pp. 6-8.
514. VIII, c. 20 (CSEL XXVIII P. I 259, 22).

mueve sin tiempo ni lugar». Y Platón[515] sostiene que el primer motor se mueve a sí mismo. Por tanto, la metafísica, que tiene a Dios por objeto, no prescinde del movimiento.

3. La ciencia divina no sólo debe estudiar a Dios, sino también a los ángeles; pero éstos, se mueven según la elección, puesto que siendo buenos se hicieron malos, y según el lugar, como es patente en el caso de los ángeles que son enviados. Luego las realidades que estudia la metafísica no están totalmente privadas de movimiento.

4. Como parece decir el Comentador al principio de la *Physica*[516], todo lo que existe, o es materia pura, o forma pura, o compuesto de materia y forma. Pero el ángel no es una forma pura, porque entonces sería acto puro, y sólo Dios lo es; ni tampoco es materia pura. Luego está compueto de materia y forma. Y por lo tanto, la ciencia divina no hace abstracción de la materia.

5. La ciencia divina, que es la parte tercera de la filosofía especulativa, se identifica con la metafísica, cuyo objeto, como se demuestra en la *Metaphysica*[517], es el ente, y principalmente la substancia. Pero ente y substancia no hacen abstracción de la materia, pues de otro modo, no habría ningún ente material. Luego la metafísica no hace abstracción de la materia.

6. Como dice el Filósofo en los *Analytica posteriora*[518], a cada ciencia le corresponde estudiar no sólo su objeto, sino también las partes y propiedades del objeto. Pero a la metafísica le compete estudiar todos los entes, ya que éste es precisamente su objeto; y por tanto, también debe considerar la materia y el movimiento, que son ciertos entes, y no puede hacer abstracción de ellos.

515. *Phaedrus*, c. 24 (245 D)
516. Cfr. AVERROES, *In Phys*, I, com. 1.
517. ARISTOTELES, *Met.*, IV, c. 1. 1003 a 21.
518. Cfr. q. 2, a. 2 arg. 3; ARISTOTELES, *Anal. post.*, I, cc. 1, 7 y 10; 71 a 12, 75 a 39-b 2, 76 b 11-16.

7. Como dice el Comentador en la *Physica*[519], la metafísica hace demostraciones por tres causas: eficiente, formal y final. Pero la causa eficiente no se puede aplicar si se prescinde del movimiento, y lo mismo la final, como se prueba en la *Metaphysica*[520]; por eso, en las matemáticas, que estudian entes inmóviles, no se hace ninguna demostración por tales. Por lo tanto, la metafísica no debe hacer abstracción del movimiento.

8. La teología estudia la creación del cielo y de la tierra, los actos del hombre, y muchas otras cosas similares, que llevan consigo materia y movimiento. Luego no parece que esta ciencia haga abstracción de la materia y del movimiento

Razones en contra

1. El filósofo demuestra en la *Metaphysica*[521] que «el objeto de la filosofía primera es lo separable» de la materia y «lo inmóvil». Pero la filosofía primera es ciencia divina, como se explica en el mismo texto[522]. Por lo tanto, esa ciencia hace abstracción de la materia y del movimiento.

2. La ciencia más noble trata de los entes más nobles. Y puesto que la metafísica es la ciencia más noble, deberá ocuparse de los entes imateriales e inmóviles, que son más nobles.

3. Como demuestra el Filósofo al inicio de la *Metaphysica*[523], esta ciencia estudia los primeros principios y causas, que son inmateriales e inmóviles. Por lo tanto, la metafísica se ocupa de los entes de tales características.

519. AVERROES, *In Phys.*, I, com. 1.
520. Cfr. ARISTOTELES, *Met.*, III, c. 2, 996 a 26.
521. ARISTOTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 15.
522. idem 1026 a 19.
523. ARISTOTELES, *Met.*, I c. 1, 981 b 28.

Respuesta

1 Para resolver esta cuestión, hay que partir de que la metafísica es verdadera ciencia. Si una ciencia estudia un determinado género de entes, debe considerar también los principios de ese género, porque la ciencia se construye conociendo los principio, como demuestra el Filósofo al inicio de la *Physica*[524].

Hay dos géneros de principios:

1) los que son en sí mismos naturalezas completas y, no obstante, son principios de otras cosas; como los cuerpos celestes son principio de los cuerpos inferiores, y los cuerpos simples, de los compuestos. Las ciencias estudian este tipo de principios, no sólo en cuanto principios, sino también en cuanto que en sí mismos son unas ciertas realidades. Así pues, de tales principios no sólo se trata en la ciencia que considera lo principiado por ellos, sino que además son objetos propio de una ciencia independiente. Por ejemplo, de los cuerpos celestes trata una parte de la ciencia de la naturaleza, además de estudiarlos aquella otra parte que trata de los cuerpos inferiores; y hay una ciencia que trata de los elementos simples, además de la que estudia los cuerpos compuestos.

2) los que no son en sí mismos naturalezas completas, sino sólo principios de otras naturalezas: como la unidad, del número; el punto, de la línea; y la forma y materia, del cuerpo físico. Tales principios, por tanto, no son estudiados más que por la ciencia que trata de lo principiado por ellos.

2 Del mismo modo que en cada género hay unos principios comunes que abarcan a todos los principios de ese género, así también todos los entes en cuanto son entes tienen unos principio comunes a todos ellos. Según demuestra Avicena en la *Sufficientia*[525], estos principios se

524. ARISTOTELES, *Phys.*, I, c. 1, 184 a 12-14.
525. I, c. 2, f. 14 va 6-30; cfr. *S. Th.*, I-II q. 46, a. 1, c.

pueden llamar comunes en un doble sentido: uno, por la predicación, como cuando decimos que el sol, que es único, es principio de todo lo generable[526].

Existen principios comunes a todos los entes, no sólo en el primer sentido, según el cual dice el Filósofo en la *Metaphysica*[527] que todos los entes tienen los mismos principios análogamente; sino también en el segundo, ya que hay algunas cosas, existentes individualmente, que son principios de todas las demás; así, los principios de los accidentes se reducen a los principios de la substancia, y los principios de las substancias corruptibles se reducen a las substancias incorruptibles. De este modo, según un cierto grado y orden, todos los entes se reducen a algunos principios.

Como se demuestra en la *Metaphysica*[528], lo que es principio de ser para todos los entes, debe ser máximamente ente. Por eso, tales principios deben ser perfectísimos y, por tanto, deben ser máximamente acto, sin nada o casi nada de potencia, ya que el acto es anterior y más perfecto que la potencia, como se demuestra en la *Metaphysica*[529]. Por lo tanto, esos principios tienen que existir sin materia, que está en potencia, y sin movimiento, que es acto del existente en potencia. Y esas son las cosas divinas, pues, como se dicen en la *Metaphysica*[530], «si hay algo divino, existirá en una naturaleza totalmente inmaterial e inmóvil».

3 Las realidades divinas, que son principios de todos los entes y que, no obstante, son naturalezas completas en sí mismas, se pueden estudiar de dos maneras: en cuanto principios comunes de todos los entes, y en cuanto son en sí mismas realidades determinadas.

Los primeros pricipios, como se demuestra en la *Me-*

526. Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nom.*, c. 4, § 4 (PG 3, 700 A).
527. ARISTOTELES, *Met.*, XII, c. 4, 1070 a 31-33; c. 5, 1071 a 30-35.
528. ARISTOTELES, *Met.*, II, c. 1, 993 b 26-31.
529. ARISTOTELES *Met.*, IX, cc. 8 y 9, 1049 b 4-1051 a 33.
530. ARISTOTELES, *Met.*, VI, c. 1, 1026 a 20.

taphysica[531], aunque en sí mismos son máximamente cognoscibles, sin embargo, nuestro intelecto se encuentra ante ellos como ojos de la lechuza ante la luz del sol; por esto, mediante la luz natural de la razón podemos llegar a conocerlos a través de sus efectos. De este modo, efectivamente, los filósofos han llegado a su conocimiento; como es evidente en *Rom.*, 1, 20: «el intelecto conoce lo invisible de Dios a través de sus efectos». Por esta razón, tales realidades divinas son tratadas por los filósofos sólo en cuanto principios de todas las cosas. Y así, son estudiados en la ciencia que considera lo que es común a todos los entes y que tiene por objeto al ente en cuanto ente; esta disciplina es denominada entre los filósofos ciencia divina[532].

Hay además otro modo de conocer tales cosas: no en cuanto se manifiestan por sus efectos, sino en cuanto ellas a sí mismas se ponen de manifiesto. A este segundo modo se refiere el Apóstol en I *Cor.* 2, 11 y ss.: «Las cosas que son de Dios nadie las conoce, sino el Espíritu de Dios. Nosotros, sin embargo, no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos». Y en el versículo 10, dice: «Más a nosotros nos lo ha revelado Dios por medio de su Espíritu». De esta manera, se estudian las realidades divinas en cuanto que son substancias en sí mismas, y no sólo en cuanto principios de las cosas.

4 Así pues, hay dos clases de teología o ciencia divina[533]: en una se consideran las realidades divinas no como su objeto propio, sino en cuanto principios del objeto; esta parte es desarrollada por los filósofos, y recibe también el nombre de metafísica[534]. En la otra se consideran las realidades divinas en sí mismas, como objeto de la ciencia; esta parte es la teología propiamente dicha, que se contiene en la Sagrada Escritura.

531. ARISTOTELES, *Met.*, II, c. 1, 993 b 9-11
532. Cfr. q. 5, a. 1, c.
533. Sobre los dos tipos de ciencia divina cfr. q. 2, a. 2, c.
534. Cfr. q. 5, a. 1, c.

Ambas versan sobre realidades que —en cuanto al ser— están separadas de la materia y del movimiento, pero de modo diverso. Algo puede estar separado —en cuanto al ser— de la materia y del movimiento de dos modos distintos: de una manera, cuando pertenece a la esencia de la cosa, que se llama separada, el no poder existir de ningún modo en materia y con movimiento; en este sentido se dice que Dios y los ángeles están separados de la materia y del movimiento. De otra manera, cuando no pertenece a la esencia de la cosa el existir con materia y movimiento, aunque algunas veces se den en materia y con movimiento. De este segundo modo, están separados de la materia y del movimiento el ente, la substancia, la potencia y el acto; ya que no dependen en su ser de la materia y del movimiento, como dependían los objetos matemáticos, que nunca pueden existir sin materia, aunque puedan entenderese sin la materia sensible.

En conclusión, la teología filosófica tiene como objeto lo separado conforme al segundo modo y estudia lo separado según el primer modo. En cambio, en cuanto principio de su objeto, la teología de la Sagrada Escritura tiene como objeto lo separado según el primer modo, aunque también considere, cuando lo requiera la manifestación de las cosas divinas, algunas realidades que son en materia y movimiento.

Soluciones a los argumentos

1. Lo que una ciencia considera sólo para conocer otra cosa, no pertence propiamente a esa ciencia, sino sólo de modo accidental. Así, por ejemplo, en la física se usan algunos conceptos matemáticos y, del mismo modo, nada impide que en la metafísica se consideren algunas realidades que existen en materia y con movimiento.

2. El movimiento no se atribuye propiamente a Dios,

sino sólo de modo metafórico. Esto se hace de dos maneras:

1) Cuando impropiamente se llama movimiento a la operación de su intelecto o voluntad. Según este sentido se dice que algo tiene automovimiento cuando se conoce o ama a sí mismo. Como explica el Comentador en la *Physica*[535], según esta manera impropia de decir, puede considerarse como verdadera la afirmación del Platón —el primer motor se mueve a sí mismo— porque Dios se entiende y se ama.

2) Según que la emanación del efecto a partir de su causa puede llamarse procesión o movimiento de la causa hacia el efecto, porque en el mismo efecto queda una semejanza de la causa; y así la causa, que antes sólo existía en sí misma, se plasma en el efecto mediante una semejanza suya. De este modo, se puede decir que Dios, por haber comunicado a todas las criaturas una semejanza suya, se mueve en todas las cosas o se dirige a todo. Este modo de hablar es usado frecuentemente por Dionisio[536]; y también en este sentido se puede entender lo que se dice en *Sap.* 7, 24 y 8, 1: «La sabiduría es el más móvil de todos los móviles», y «llega con fuerza de un extremo a otro». Pero esto no es moverse propiamente, y por tanto, el argumento de la objeción no concluye.

3. La ciencia divina basada en la revelación[537] no trata de los ángeles como si fueran su objeto, sino sólo de aquellas cosas que sirven para clarificar su objeto. Así pues, en la Sagrada Escritura se habla de los ángeles como de las demás criaturas.

En la ciencia divina, sin embargo, se estudian los ángeles, que los filósofos llaman inteligencias, por la misma

535. AVERROES. *In Phys.*, VIII, com. 40; cfr. *In Sent.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, ad 2; d. 45, q. 1, a. 1, ad 3; *C. gent.*, I c. 13; *S. Th.*, I, a. 18, a. 3, ad 1; q. 19 a. 1, ad 3.

536. Cfr. *De vid. nom.*, c. 5, § 9 (PG 3, 825 A).

537. El texto dice «Scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta».

razón por la que se estudia a Dios, que es la causa primera; es decir, en cuanto que son principios segundos de las cosas, al menos a través del movimieto de los planetas, que no puede ser afectado por ningún movimiento físico.

El movimiento electivo se reduce al movimiento del intelecto o de la voluntad, que es llamado impropiamente movimiento en vez de operación.

El movimiento local que se atribuye a los ángeles, no es según la circumscripción local, sino según la operación que ejercen en este o en aquel lugar, o según alguna otra relación con el lugar, totalmente distinta de la que tiene el cuerpo localizado con el lugar. Y así, es evidente que los ángeles carecen del movimiento que se asigna a las cosas físicas.

1 4. El acto y la potencia son principios más generales que la materia y la forma; por esto, en los ángeles puede darse la composición de acto y potencia, aunque no se dé la de materia y forma. En efecto, la materia y la forma son parte de los compuestos de materia y forma; y así, sólo en ellos se da esa composición, en que materia y forma se relacionan como potencia y acto.

Lo que puede ser, puede también no ser[538], y por tanto, es posible que una de las dos partes se encuentre con o sin la otra. Por esta razón, sostiene el Comentador, en el *De caelo et mundo*[539] y en la *Metaphysica*[540], que la composición de materia y forma sólo se da en los entes corruptibles por naturaleza.

2 No hay inconveniente en que un accidente inhiera siempre en su sujeto; como, por ejemplo, la figura en el cielo, ya que es imposible que el cuerpo celeste exista sin su figura. En efecto, la figura y todos los demás accidentes se derivan de la substancia como de su causa, y

538. Cfr. ARISTOTELES, *Met.*, IX, c. 8, 1050 b 11.
539. AVERROES, *In De Caelo et mundo*, I, com. 20.
540. AVERROES, *In Met.*, VIII, com. 4 y 12.

por eso, el sujeto se relaciona con los accidentes no sólo como potencia pasiva, sino también, en cierto modo, como potencia activa. Por esta razón, algunos accidentes permanecen siempre en sus sujetos naturalmente. Sin embargo, la materia no es de ese modo causa de la forma, y por tanto, la materia que subyace a una forma, puede también dejar de estar, a no ser que sea mantenida por una causa extrínseca; como por ejemplo, cuando consideramos que por la virtud divina algunos cuerpos, aun compuestos de elementos contrarios, son incorruptibles, como es el caso de los cuerpos resucitados.

La esencia del ángel es por su naturaleza incorruptible, y por esto, no hay en él composición de materia y forma. Pero, como el ángel no tiene el ser por sí mismo, está en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y así, el ser recibido de Dios se relaciona con su esencia simple como el acto con la potencia[541]. Esto es lo que se significa al decir que están compuestos de «lo que es» (*quod est*), y «aquello por lo que es» (*quo est*), de tal manera que el mismo ser (*ipsum esse*) se entiende como «aquello por lo que es», mientras que la naturaleza como «lo que es»[542]. Sin embargo, si los ángeles estuvieron compuestos de materia y forma, no sería la materia sensible, de la que es necesario que la matemática haga abstracción y la metafísica separación.

5. Ente y substancia están separados de la materia y del movimiento, pero no porque entre en su noción el carecer de materia y movimiento —como en la de asno entra el carecer de razón—, sino precisamente porque no pertenece a su noción el estar con materia y movimiento, aunque a veces tengan de hecho materia y movimiento, al igual que el concepto de animal hace abstrac-

541. Cfr. *In Sent.*, III d. 3, q. 1, a. 1, c.; *De ente et essentia*, c. 5; *C. gent.*, II, c. 53; *De substantiis separatis*, c. 6, n. 43; *De an.*, a. 6, c.; *S. th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3.

542. Cfr. textos paralelos citados en la nota anterior (excepto *De Subst. sep.*) y *C. gent.*, II, c. 54.

ción de la racionalidad, aunque de hecho algún animal sea racional.

6. El metafísico considera también los entes singulares, pero no según sus características propias, por las que son tal o cual ente, sino cuanto que participan de la razón común de ente. Bajo este aspecto, también pertenecen a su estudio la materia y el movimiento.

7. Los entes obran y padecen en cuanto que existen realmente, no en cuanto que son pensados. Pero el matemático considera las cosas abstractas sólo en cuanto que están en el entendimiento y, bajo este aspecto, no son principio o fin del movimiento; por la tanto, la matemática no hace demostraciones por las causas eficiente o final[543].

Las realidades que considera el metafísico, en cambio, existen separadas en la realidad, de modo que pueden ser principio y fin del movimiento. Por tanto, nada impide que haga demostraciones por las causas eficiente y final.

8. La fe, que es como el hábito de los primeros principios de la teología, tiene como objeto la misma verdad primera, y, sin embargo, en los artículos de la fe se contienen algunas cosas pertenecientes a las criaturas en cuanto se relacionan de algún modo con la verdad primera. Del mismo modo, la teología tiene como objeto principal a Dios, pero también estudia muchas cosas de las criaturas en cuanto efectos de Dios, o en cuanto tiene alguna relación con El.

CUESTIÓN 6: LOS MÉTODOS DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS SEGÚN BOECIO

En esta cuestión se investiga el método de las ciencias especulativas; y acerca de esto se estudian cuatro temas:

1. Si las ciencias naturales se debe usar el método ra-

543. Cfr. ARISTOTELES, *Met.*, III, c. 2, 996 a 29-32.

cional, en las matemáticas el deductivo y en la metafísica el intelectivo[544].

2. Si en el estudio de las realidades divinas se debe prescindir totalmente de la imaginación.

3. Si el entendimiento humano puede contemplar la misma forma divina.

4. Si es posible conocer la forma divina mediante alguna ciencia especulativa.

Artículo 1: La física usa el método racional, la matemática el deductivo, la metafísica el intelectivo[545]

Primera cuestión

Se pregunta si las ciencias naturales deben investigar racionalmente; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. La filosofía racional[546] es distinta de la natural; pero el método racional parece que corresponde propiamente a la filosofía racional y, por tanto, no se debe atribuir a la natural.

2. El Filósofo en la *Physica*[547], distingue frecuentemente entre el proceso y algunas conclusiones racionales y físicas. Por tanto, el proceso racional no es propio de las ciencias naturales.

544. En cuanto a la traducción de los diversos términos que utiliza Santo Tomás, ver *Introducción*, pp. 41-47 ss.

545. Como puede verse en el título del artículo, se va a estudiar una triple cuestión. Por esto, la estructura es diferente a la de los demás artículos de esta obra; el orden que sigue es el siguiente: *argumenta* y *sed contra* de las tres cuestiones, una después de otra; y segundo, *respuestas* y *soluciones a los argumentos* de las tres cuestiones, también una después de otra.

546. Se refiere a la lógica. Traducimos literalmente para que se entienda el argumento.

547. Por ejemplo ARISTOTELES, *Phys.*, III, c. 5, 204 b 4. 10; cfr. *De gen. et corr.*, I, c. 2, 316 a 10; *Topica*, I, c. 14, 105 b 21-25.

3. Lo que es común a todas las ciencias no se debe apropiar a una sola. Pero cualquier ciencia procede mediante razonamientos —ya sea demostrando las causas a partir de los efectos o al revés, o también demostrando a partir de algunos signos—; por tanto, no se debe apropiar exclusivamente este método a la ciencia natural.

4. El Filósofo en la *Ethica*[548] distingue lo razonable de lo científico; pero la filosofía natural es científica, y por tanto, no se le debe atribuir el proceder razonablemente.

Razones en contra

1. Como se dice en el *De spiritu et anima*[549], la razón debe tratar de las formas de los cuerpos; y puesto que el estudio de los cuerpos corresponde principalmente a las ciencias naturales, es conveniente que dicha ciencia proceda racionalmente[550].

2. Boecio afirma en el *De consolatione*[551] que «la razón, con que se contempla el universal, comprende lo imaginable y lo sensible sin utilizar la imaginación ni el sentido». Pero comprender los objetos imaginables y los sensibles corresponde a las ciencias naturales; y por tanto, el método racional conviene a esta ciencia.

Segunda cuestión

Se pregunta si la matemática debe proceder deductivamente; y parece que no por los siguientes *argumentos:*

1. La educación no parece ser otra cosa que la adquisición de una ciencia; pero en cualquier parte de la filo-

548. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* VI, c. 1, 1139 a 11; cfr. SANTO TOMAS, *De ver.*, q. 15, a. 2, ad 3.
549. PSUDO-AGUSTIN, *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).
550. La edición Marietti sitúa a éste como segundo argumento, y viceversa.
551. *Philosophiae consolatio*, pr. 4 (CSEL LXVII 118, 10-12).

sofía se obtiene ciencia, porque todas ellas proceden mediante demostraciones. Por tanto, el método deductivo es común a todas las partes de la filosofía, y no debe apropiarse a la matemática.

2. Cuanto más cierta es una cosa, parece que es más fácil que acerca de ella haya un cuerpo de deducciones. Pero los objetos naturales parece que son más ciertos que los matemáticos, porque se captan por los sentidos, en los que tiene su inicio todo nuestro conocimiento. Por tanto, el método deductivo compete más a la ciencia natural que a la matemática.

3. Como se demuestra en la *Metaphysica*[552], el fundamento de las ciencias es aquello a partir de lo cual se deducen más fácilmente las enseñanzas. Pero la base para aprender otras ciencias es la lógica, que debe conocerse antes que la matemática y todas las demás ciencias[553]. Por consiguiente, el método deductivo conviene más a la lógica que a las demás ciencias.

4. Los métodos de la metafísica y de la física se toman de las potencias del alma, es decir, de la razón y del intelecto. De modo semejante, también el método de la matemática se debería tomar de alguna potencia del alma, y por consiguiente, no conviene atribuirle el método deductivo.

Razones en contra

1. Proceder deductivamente quiere decir avanzar mediante demostraciones y apoyándose en la certeza. Pero dice Ptolomeo al inicio de *Almagestum*[554], «sólo el que investiga diligentemente en matemáticas podrá transmitir a sus oyentes un conocimiento firme y digno de confianza, basado en una deducción hecha de modo indubitable». Por esta razón, proceder deductivamente es, sobre todo, propio de las matemáticas.

552. ARISTOTELES, *Met.*, V, c. 1, 1013 a 2-4.
553. Cfr. q. 5, a. 1, arg. 10 y ad 3.
554. *Syntaxis mathematica*, I, c. 1, p. 6, 17-20.

2. Esta tesis se demuestra por la autoridad del Filósofo, que en muchos lugares de sus obras[555] llama «disciplinas» a las ciencias matemáticas.

Tercera Cuestión

Se pregunta si la metafísica debe investigar intelectivamente, y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Según el Filósofo[556], sobre los principios hay intelección, y sobre las conclusiones, ciencia. Pero no todo lo que se estudia en la metafísica son principios, pues también hay conclusiones. Luego el método intelectivo no le conviene a esta ciencia.

2. No podemos investigar intelectivamente aquellas cosas que exceden a todo intelecto. Por tanto, las realidades divinas no pueden ser tratadas de este modo, porque, efectivamente, exceden a todo intelecto, como lo demuestran Dionisio en el *De divinis nominibus*[557] y el Filósofo en el *De causis*[558].

3. Dionisio en el *De divinis nominibus*[559], afirma que los ángeles tienen potencia intelectual, en cuanto no obtienen el conocimiento divino a partir de lo sensible o de cosas dispersas; pero esto, como se añade en el mismo texto[560], no puede hacerlo el alma. Y puesto que la metafísica es ciencia del alma humana, parece que no es propio de ella investigar intelectivamente.

4. Según parece, la teología trata principalmente de las verdades que son de fe, con el fin de llegar a entenderlas. De ahí que se diga en *Is.* 7, 9, según otra versión,

555. Por ejemplo, ARISTOTELES, *De caelo et mundo* , III, c. 1, 299 a 4; SANTO TOMAS, i. h. l. lect. 3, n. 2

556. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, c. 6, 1141 a 7; cfr. c. 3, 1139 b 14-36; *Anal. post.*, II, c. 19, 100 b 10-12.

557. c. 1, § 1 (PG 3, 588 A)

558. Prop. 6, nn. 61-62. Sobre la importancia de la atribución de esta obra al *Philosophus*, cfr. *Introducción*, II, 2.

559. c. 7, § 2 (PG 3, 868 B).

560. *Ibidem* (868 C).

que «si no creéis, no entenderéis»[561]. Por tanto, la investigación intelectiva acerca de las cosas divinas, no debe usarse como método, sino como fin.

Razones en contra

1. Como se dice en el *De spiritu et anima*[562], el intelecto es propio de los espíritus creados, y la inteligencia, del mismo Dios. Pero sobre estas cosas trata, principalmente, la metafísica por lo cual, parece que es propio de esta ciencia proceder intelectivamente.

2. El modo de hacer una ciencia debe responder a la materia que trate. Ahora bien, las cosas divinas son inteligibles por sí mismas y, por tanto, la metafísca debe proceder intelectivamente.

Respuesta a la primera cuestión

1 El método de una ciencia se puede llamar racional por tres motivos:

Primero, por los principios en que se basa, es decir, cuando se demuestra algo a partir de concepciones de la razón como los géneros, las especies, los opuestos y las intenciones que estudian los lógicos. Y así, se dirá que un proceso es racional cuando en una ciencia se usen proposiciones tomadas de la lógica, es decir, en cuanto que en otras ciencias usamos la lógica como maestra.

Este modo de proceder no puede competer propiamente a ninguan ciencia particular, en las que hay errores, a no ser que se proceda a partir de principios propios. Sin embargo, es propio y adecuado a la lógica y a la metafísca proceder de este modo, porque es

561. La Neovulgata dice: «Si no creéis, no permaneceréis».
562. PSEUDO-AGUSTIN, *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

común a ambas ciencias, que, en cierto modo, tiene el mismo objeto[564].

2 *Segundo*, un proceso es racional en función del término del proceso demostrativo. El último término al que debe conducir la investigación racional es la intelección de los principios especulativos, pues juzgamos al resolver en ellos. Esta resolución no se llama proceso o prueba razonable, sino demostración.

Algunas veces, en cambio, la investigación racional no puede llevarse hasta los primeros principios, sino que se detiene durante el proceso; es decir, el investigador se para ante dos posibilidades igualmente probables. Esto sucede cuando se investiga con argumentos probables, que dan lugar a la opinión o a la fe, pero no a la ciencia. De este modo, el proceso razonable se opone al demostrativo.

Entendido de este modo, el proceso racional se puede utilizar en cualquier ciencia, en cuanto que, basándose en razones probables, se prepara el camino para las conclusiones necesarias.

De este modo, utilizamos también la lógica en las ciencias demostrativas, pero no como maestra, sino como instrumento[564].

En lógica estos dos modos de investigar se denominan proceso racional. Y como dice el Comentador en la *Physica*[565], la lógica, también llamada ciencia racional, utiliza estos modos en las ciencias demostrativas.

563. Cfr. *In Met.*, IV, c. 2. lect. 4, n. 573. Cfr. dos notas más abajo.
564. Cfr. *In Met.*, IV, c. 2 lect. 4, nn. 576 y ss.
565. AVERROES,, *In Phys.*, I, com. 35. Las dos primeras razones aducidas por Santo Tomás para justificar en qué sentido una ciencia es racional, dependen estrechamente de Averroes, que expuso meridianamente la doctrina en el comentario citado: «La lógica puede usarse en la ciencia de dos modos. Primero (el segundo de Santo Tomás), en cuanto es un instrumento para distinguir lo verdadero de lo falso; y éste es un uso propio. Segundo (el primero de Santo Tomás), en cuanto se toman las afirmaciones de la lógica como máximos argumentos para demostrar o impugnar algo. Este uso es propio de la metafísica por ser una ciencia universal, pero no lo es de las demás artes que son particulares».

3 *Tercero*, un proceso es racional en función de la potencia racional, es decir, en cuanto que sigue el modo propio de conocer del alma racional; en este sentido, el proceso racional es propio de la ciencia natural.

La ciencia natural sigue en sus procesos el modo de conocer propio del alma racional respecto a dos cosas:

1) Del mismo modo que el alma racional llega al conocimiento de lo inteligible, que es más cognoscible por naturaleza, a partir de los sensible, que es más conocido por nosotros, así también la ciencia natural parte de lo más conocido por nosotros y menos cognoscible por naturaleza, como se demuestra en la *Physica*[566]. Además la demostración más utilizada en la ciencia natural es la que se basa en los signos o en los efectos.

2) Porque es propio de la razón pasar de una cosa a otra. Esto sucede sobre todo en la ciencia natural, en la que se pasa del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra; como, por ejemplo, del efecto a la causa. Y además, no sólo se razona con cosas distintas según la razón, pero iguales en la realiadad; como por ejemplo, si se procediera de animal a hombre.

En efecto, las demostraciones matemáticas, puesto que sólo demuestran por la causa formal[567], únicamente tienen en cuenta lo que pertenece a la esencia de la cosa; de tal modo que no se demuestra algo de una cosa a partir de otra, sino sólo por la propia definición de aquella cosa. Y aunque se demuestre algo del círculo a partir del triángulo, o al revés, esto no se hace sino, en virtud de que en el círculo está potencialmente contenido el triángulo y viceversa.

Sin embargo, en las ciencias naturales, que demuestran por causas extrínsecas, se prueba algo de una cosa a partir de otra totalmente extrínseca. Por esta razón, el

566. ARISTOTELES, *Phys.*, I, c. 1, 184 a 16-21; cfr. q. 1 a. 3, sed contra 2.
567. Cfr. q. 5, a. 4, ad 7.

método racional se observa sobre todo en las ciencias naturales y, como consecuencia, estas ciencias son las que más se conforman al intelecto humano.

Por lo que se acaba de exponer, se entiende que el método racional se atribuye a las ciencias naturales, no porque sólo les convenga a ellas, sino porque les corresponde principalmente.

Soluciones a los argumentos de la primera cuestión

1. Este argumento surge al considerar el proceso llamado racional, según el primer modo arriba expuesto. Y así, el método racional es propio de la lógica y de la metafísica, pero no lo es de las ciencias naturales.

2. Este argumento nace de considerar el proceso que hemos llamado racional por el segundo motivo.

3. Se puede decir que todas las ciencias siguen el método racional en cuanto todas ellas demuestran siguendo el modo de proceder de la razón; pero no porque demuestren una cosa a partir de otra, pues eso es propio de la física. Por esta razón, se atribuye a esta el método racional, como ya se ha dicho.

4. El Filósofo, en el texto citado, identifica lo razonable con lo opinable, por tanto, es evidente que se trata del segundo de los motivos señalados. Entre lo razonable u opinable, en cambio, se encuentra lo agible por el hombre, que, por ser contingente, es objeto de la ciencia moral.

En resumen, la triple distinción —hecha en respuesta— sobre el método racional de las ciencias, se puede atribuir respectivamente a la lógica, a la moral y a la física.

Respuesta a la segunda cuestión

1 Se dice que la matemática procede deductivamente, no porque ella sola siga este método, sino porque le compete

de modo principal. En efecto, aprender no es más que recibir de un maestro la ciencia, y por eso, decimos que se avanza deductivamente o por aprendizaje cuando nuestro proceso alcanza un conocimiento cierto, que es lo que se llama ciencia[568]. Esto sucede principalemnte en las ciencias matemáticas.

Como la matemática está entre la física y la metafísica, es más cierta que cualquiera de estas dos ciencias[569]. Más que la física, porque sus consideraciones están libres de la materia y del movimiento, mientras que las de la física tratan de la materia y del movimiento. Ahora bien, precisamente porque las investigaciones físicas versan sobre la materia, sus resultados dependen de más factores; a saber: de la misma materia, de la forma, de la disposición de lo material y de las propiedades que se siguen de recibirse una forma en materia. Es patente qué, si para conocer algo es necesario considerar muchas cosas, su conocimiento es más difícil; de ahí que en los *Analythica posteriora*[570] se diga que es menos cierta aquella ciencia «que se obtiene por adición, como ocurre con la geometría respecto a la aritmética».

De otro lado, en virtud de que sus conocimientos versan sobre lo que es móvil y no actúa de modo uniforme, la física es menos firme, pues sus demostraciones proceden con frecuencia basándose en lo que ocurre la mayoría de las veces, porque a veces las cosas ocurren de otro modo[571]. Por tanto, cuanto más se acerca una ciencia a las cosas singulares, como las ciencias operativas —medicina, química, moral, etc.—, menos certeza se puede alcanzar, pues hay una multitud de factores que se han de considerar en tales ciencias —bastando omitir uno sólo para caer en el error[572]— y también a causa de su variabilidad.

568. Cfr. S. ISIDORO DE SEVILLA . *Etymolog.*, I, c. l, n. 1, I lin. 1-3; SANTO TOMAS, *In Anal. post.*, I, c. l, lect. 1, n. 9.
569. cfr. *In Anal. post.*, I, c. l, lect. 1, n. 10.
570. ARISTOTELES, *Anal. post.* I, c. 27, 87 a 31.34.
571. Cfr. *In Met.* II, c. 3, lect. 5, n. 336.
572. cfr. *In Met.* I, c. 2, lect. 2, n. 47.

2 Por otra parte, la investigación matemática también es más cierta que la de la metafísica, porque los objetos de ésta están más alejados de los sentidos, a partir de los cuales se inicia nuestro conocimieto. Esto sucede tanto con las substancias separadas, a cuyo conocimiento conducen de manera muy insuficiente los datos de los sentidos, como con las realidades comunes a todos los entes, que son las más universales y por ello máxime alejadas de los particulares que caen bajo los sentidos.

En cambio, los conocimientos propios de la matemática, como la línea, la figura, el número, etc. son objeto de los sentidos y están sometidos a la imaginación. Por esto, el entendimiento humano, tomándolos de los fantasmas, los conoce más fácil y ciertamente que otras realidades inteligibles, incluso más que la quididad de la substancia, o que el acto, la potencia, etc.

Es, pues, evidente que la consideración matemática es más fácil y cierta que investigación física o metafísica; y mucho más que las de otras ciencias operativas. Por esto, se dice que principalmente la ciencia matemática procede deductivamente. Lo mismo afirma Ptolomeo al inicio del *Almagestum*[573]: «Hay otros dos géneros de teoría, que alguien llamaría más bien opinión que concepción científica: el teológico, por no ser evidente y por incomprensible; y el físico, por la inestabilidad de la materia y por no ser manifiesto. Sólo la investigación matemática dará una fe firme y estable a los que la procuran, como si hiciese una demostración con argumentos indudables».

Soluciones a los argumentos de la segunda cuestión

1. Aunque en cualquier ciencia se consiga un cuerpo de deducciones, sin embargo, en la matemática se lleva a cabo más fácilmente y con mayor certeza, como ya se ha dicho.

573. *Syntaxis mathematica* I, c. 1. 11-20.

2. Aunque los objetos naturales se perciban sensiblemente, sin embargo, a causa de su variabilidad no proporcionan gran certeza. Ahora bien, cuando se los considera fuera de la percepción sensorial, como se hace en la matemática —donde están sin movimiento, aunque con materia sensible según el ser—, entonces pueden ser captados por los sentidos y la imaginación.

3. En el proceso cognoscitivo comenzamos normalmente por lo más fácil, a no ser que necesariamente haya que proceder de otro modo; pues a veces hay que empezar, no por lo más sencillo, sino por aquello que condiciona el conocimiento de lo que viene después.

Por esta razón, la primera ciencia que se debe estudiar es la lógica, pero no porque sea la más fácil, pues reviste la máxima dificultad, ya que trata de las segundas intenciones; sino porque las demás ciencias dependen de ella, en cuanto que enseña el método de todas las demás; y hay que aprender antes el método de la ciencia que la ciencia misma, como se afirma en la *Metaphysica*[574].

4. Los métodos de las ciencias se toman de las potencias del alma según el modo de obrar de estas potencias. Por tanto, no responden a las potencias del alma en cuanto tales, sino a los posibles modos de obrar de tales potencias. Estos modos no sólo se diversifican por las potencias, sino también por los objetos y, por tanto, no es necesario que el método de cualquier ciencia se tome de una potencia del alma.

Se puede decir, efectivamente, que igual que el método de la física se toma de la razón, en cuanto aprehende por los sentidos, y el de la metafísica del intelecto, en cuanto hace una pura consideración del algo[575]; así

574. ARISTOTELES, *Met.* II c. 3, 995 a 13.

575. La ed. Decker dice: «...ab intellectu secundum quod in Deo aliquid considerat». Como bien señala P.-M. Gils (Bulletin de Philosophie Médiévale, 23 —1981—, pp. 91-92), eso es un contrasentido, pues el método de la metafísica no depende de considerar las cosas en Dios; además, no se entendería el paralelismo que Santo Tomás establece en el texto. Por eso, P.

también se puede decir que el método de la matemática se toma de la razón, en cuanto que procede a partir de la imaginación.

Respuesta a la tercera cuestión

1 Así como proceder racionalmente se atribuye a la filosofía natural, porque principalmente en ella se sigue el método de la razón; así también a la metafísica se le atribuye el proceder intelectivamente, porque sobre todo en ella se sigue el método del intelecto.

La razón difiere del intelecto como la multitud de la unidad[576]. De ahí que Boecio diga en el *De consolatione*[577] que las relaciones entra la razón y la inteligencia, el tiempo y la eternidad, el círculo y su centro, son semejantes. Es propio de la razón estar dispersa por muchas cosas, y obtener de ellas un conocimiento simple. Por esto, dice Dionisio en el *De divinis nomibus*[578] que las almas son racionales en cuanto giran difusamente en torno a la verdad de los existentes, y en esto son inferiores a los ángeles; pero en cuanto reunen muchas cosas en una, se igualan, en cierto modo a los ángeles.

El intelecto, por el contrario, considera primeramente una verdad simple, y en ella conoce una multitud de cosas; de este modo, Dios entendiendo su esencia conoce todas las cosas. Por esta razón, Dionisio dice, en el libro citado[579], que las mentes angélicas son intelectuales en cuanto «entienden uniformemente lo inteligible de la divinidad».

M. Gils —apoyándose en un cuidadoso examen del autógrafo tomista— ha restablecido la lectura correcta: «...secundum quod nude aliquid considerat». Así pues, el sentido del texto es claro: el método de la metafísica —el intelectivo— se toma del puro operar del intelecto (*intellectus nude considerat*).

576. Sobre la diferencia entre el intelecto y la razón cfr. *S. th.* I. q. 79, a. 8.

577. *Philosophie consolatio*, IV, per. 6, CSEL LXVII 98, 4-6.

578. c. 7, § 2 (PG 3, 868 BC).

579. L. c. 868 B.

2 Así pues, es evidente que, en el proceso resolutivo, la consideración racional tiene el mismo término que la intelectual, en cuanto que la razón reúne muchas cosas en una verdad simple. Y a su vez, en el proceso de composición e investigación, la consideración intelectual es principio de la racional, en cuanto el intelecto abarca una multitud en unidad[580]. Por tanto, todo razonamiento humano termina, pricipalmente, en una consideración intelectual.

Ahora bien, en cualquier ciencia el proceso racional de resolución termina en alguna consideración metafísica. La razón, como ya se ha dicho, a veces procede desde una cosa a otra realmente distinta; como cuando se demuestra por causas o efectos extrínsecos, ya componiendo —ir de la causa a efectos—, ya resolviendo, es decir, demostrando las causas a partir de los efectos, porque las causas som más simples, inmóviles y uniformemente permanentes que los efectos[581]. Por tanto el último término de los procesos resolutivos de esta vía son las causas supremas, máximamente simples, que son las substancias separadas.

Sin embargo, también es posible que el proceso racional se haga entre cosas distintas sólo según la razón, esto sucede cuando se demuestra según las causas intrínsecas, ya sea componiendo, cuando se procede de las formas más universales a las más particulares; o resolviendo, cuando el proceso es inverso, ya que lo más universal es más simple. Las realidades más universales son los aspectos comunes a todos los entes; y por tanto, el último

580. Cfr. *De ver.* q. 14, a. 1, c. Sobre el proceso resolutivo y de composición, cfr. *In Met.*, II, c. 1, n. 278.

581. Algunos códices y ediciones modernas ofrecen diferentes lecturas, que no cambian el sentido fundamental del texto. Sin embargo, la versión de la edición Marietti es errónea, pues afirma que la resolución es de los efectos a las causas o, a veces, al contrario: «resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas eo quod causae sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem, quando e converso». Según esa versión el proceso resolutivo y el de composición se confundirían.

término de los procesos resolutivos de esta vía es la consideración del ente y de lo que pertenece al ente en cuanto tal. Ahora bien, estas realidades —las substancias separadas y lo común a todos lo entes— son objeto de la metafísica, como ya se ha dicho[582]. Por lo tanto, es evidente que su consideración es la más intelectual y también que proporciona principios a todas las demás ciencias, en cuanto que la consideración intelectual es principio de la racional, y por esa razón se llama filosofía primera[583]. No obstante, se aprende después de la física y de las demás ciencias, en cuanto que la consideración intelectual es término de la racional: por esta razón se llama también metafísica, o sea, trans-física, porque se alcanza después de la física mediante la resolución[585].

Soluciones a los argumentos de la tercera cuestión

1. El método intelectivo no se atribuye a la metafísica porque no haga razonamientos, procediendo de los principios a las conclusiones; sino porque sus raciocinios están muy cercanos a la simple consideración intelectiva, y las conclusiones a sus principios.

2. Dios no puede ser comprendido por ningún intelecto creado, pero sí por uno increado, ya que el mismo Dios al entender, se comprende a sí mismo. Por otra parte, el intelecto humano en esta vida tampoco puede comprender la esencia divina (*quid est*), pero sí puede llegar a conocer su existencia (*an est*). Los bienaventurados, sin embargo, conocen también la esencia divina porque la ven.

Además, la ciencia divina no trata sólo de Dios, sino que también considera otras realidades que, respecto a lo que es necesario conocer de ellas, no exceden al intelecto humano incluso en esta vida.

582. cfr. q. 5, a. 1, c. 3; a. 4. c. 3-4.
583. cfr. q. 5, a. 1 c. 3
584. cfr. q. 5, a. 1 c. 3.

3. Como ya se ha dicho, el conocimiento humano, respecto a su término, se aproxima, en cierto modo, al de los ángeles; pero no son iguales sino sólo semejantes. Por esto Dionisio dice en el *De divinis nominibus*[585] que «en cuanto las almas pueden, y es propio de ellas, reunir varias cosas en una, han sido reputadas dignas de intelecciones semejantes a las angélicas».

4. El conocimiento de fe también pertenece, sobre todo, al intelecto. Pero no recibimos las verdades de fe gracias a la investigación racional, sino que las tenemos porque el intelecto simplemente las acepta. Se dice, sin embargo, que no las entendemos, en cuanto que el intelecto no tiene un conocimiento pleno de ellas. Ese perfecto conocimiento se nos promete ciertamente como premio.

Artículo 2: Inutilidad de la imaginación en la metafísica

Se estudia si en la investigación metafísica es necesario acudir a las imágenes sensibles; parece que sí por los siguientes *argumentos*:

1. La ciencia divina en ningún lugar se expone de modo más competente que en la Sagrada Escritura. Y ésta acude a las imágenes al hablar de las cosas divinas, ya que estas realidades se nos describen bajo figuras sensibles. Luego en la ciencia divina es necesario acudir a las imágenes.

2. Las realidades divinas sólo se captan por medio del entendimiento. Por esto, según se dijo, deben ser estudiadas intelectivamente. Pero, como dice el Filósofo en el *De anima*[586], no puede entenderse nada sin los fantas-

585. c. 7, § 2 (PG 3, 868 C).
586. ARISTÓTELES, *De an.*, I, c. 1, 403 a 8; III, c. 7, 431 a 16.

mas, y por tanto, en el estudio de lo divino hay que acudir a las imágenes.

3. Las cosas divinas se nos esclarecen principalmente al iluminarnos la luz divina. Pero como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia*[587], «la luz divina sólo brilla para nosotros oscurecida por la variedad de los velos sagrados»; y llama sagrados velos a las imágenes de las cosas sensibles[588]. Luego en el estudio de lo divino hay que acudir a las imágenes.

4. Respecto a las realidades sensibles se requiere utilizar imágenes. Pero nosotros recibimos el conocimiento de lo divino a partir de lo efectos sensibles, según se dice en *Rom.* 1, 20: «entendemos las realidades invisibles de Dios a partir de sus efectos». Por tanto, en estas consideraciones hay que acudir a imágenes.

5. Nuestro conocimiento es regulado principalmente por lo que es principio del conocimiento mismo; así, por ejemplo, en los conocimientos naturales estamos regulados por los sentidos, que es donde comienza nuestro conocimiento. Pero en nosotros, el principio del conocimiento intelectual es la imaginación, ya que, como se dice en el *De anima*[589], los fantasmas se relacionan con nuestro entendimiento como los colores con la vista. Por tanto, en metafísica hay que acudir a la imaginación.

6. El intelecto no utiliza en su operación ningún órgano corporal, de ahí que su acción no sufra menoscabo por la lesión de dicho órgano, a no ser en cuanto volvemos sobre la imaginacion. Sin embargo, cuando hay lesión en el órgano corporal, es decir, en el cerebro, el intelecto se encuentra impedido para considerar las realidades divinas. Por tanto, en este estudio, el intelecto vuelve sobre la imaginación.

587. c. 1, § 2 (PG 3, 121 B).
588. L. c. § 3 (PG 3, 124 A).
589. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 7, 431 a 14.

Razones en contra

1. Dionisio dice en la *Mystica theologia*[590], dirigiéndose a Timoteo: «Tú, amigo Timoteo, abandona los sentidos en las visiones místicas». Pero la imaginación no tiene más objeto que lo sensible, puesto que, como se demuestra en el *De anima*[591], es «un movimiento hecho, a la manera del acto, a partir de los sentidos». Ahora bien, como las consideraciones de las realidades divinas son prevalentemente místicas, en ellas no debemos acudir a las imágenes.

2. En el estudio de cualquier ciencia, debe evitarse todo lo que la hace caer en el error. Pero, según dice S. Agustín en el *De Trinitate*[592], los primeros que se equivocaron acerca de las cosas divinas fueron los que intentaron trasladar a éstas lo que conocieron de las cosas corporales. Por tanto, como la imaginación no versa más que sobre cosas corporales, parece que en este caso no hay que acudir a las imágenes.

3. Como demuestra Boecio en el *De consolatione*[593], la potencia inferior no se extiende hasta lo que es propio de la superior. Pero conocer las cosas divinas y espirituales pertenece al entendimiento y a la inteligencia, como se indica en el *De spiritu et anima*[594]; y puesto que, como se dice en el mismo texto[595], la imaginación es inferior a la inteligencia y al entendimiento, parece que en lo divino y espiritual no debemos acudir a la imaginación.

590. c. 1, § 1 (PG 3, 997 B).
591. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 3, 429 a 1.
592. I, c. 1, n. 1 (PL 42, 819).
593. *Philosophiae consolatio*, V, pr. 4 (CSEL LXVII 117, 29).
594. Cfr. q. 6, a. 1, q. 3 sed contra 1; PSEUDO-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, c. 37 (PL 40, 808); c. 38 (PL 40, 809): «Intellectus est rerum vere existentium perceptio. Intelligentia est de solis rerum principiis, id est de Deo, ideis, hyle (materia) et de incorporeis substantiis, pura et certa cognitio.»
595. Ibidem (PL 40, 786).

Respuesta

1 En todo conocimiento hay que considerar dos cosas: el principio y el término. El principio está en la aprehensión, y el término en el juicio; pues en él, efectivamente, el conocimiento llega a su perfección última[296].

Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, porque a partir de la aprehensión sensible se origina la de la imaginación, que según demuestra el Filósofo[597] es «un movimiento que se hace a partir de los sentidos», a su vez, a partir del fantasma se origina en nosotros la aprehensión intelectual, puesto que, como se prueba en el *De anima*[598], las imágenes son como objetos del alma intelectual[599].

2 Sin embargo, el término del conocimiento no es siempre uniforme: a veces está en los sentidos, a veces en la imaginación, y a veces sólo en el entendimiento.

En ocasiones las propiedades y accidentes de la cosa, que son mostrados por los sentidos, expresan suficientemente su naturaleza; en este caso, es necesario que el juicio, hecho por el entendimiento sobre la naturaleza de la cosa, se conforme con lo que los sentidos muestran de ella.

Estos sucede con todas las realidades naturales, que está determinadas por la materia sensible. Y por tanto, como se demuestra en el *De caelo et mundo*[600], el conocimiento de la ciencia natural debe terminar en los sentidos, es decir, tenemos que juzgar sobre las cosas naturales tal como nos las presentan los sentidos; y quien

596. Cfr. *S Th.*, II-II, q. 173, a. 2, c.
597. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 3, 429 a 1.
598. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 7, 431 a 14.
599. En este pasaje —como en muchos otros—, Santo Tomás no emplea en sentido técnico las palabras *phantasia* y *phantasmata*. En rigor, el intelecto agente obra a partir del producto de la cogitativa —el fantasma o, mejor el *experimentum* (experiencia enriquecida)— y no a partir de la imaginación (fantasma o, mejor, imagen). Cfr. *In Post. anal.*, II, lect. 20, n. 592.
600. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, III, c. 7, 306 a 16.

descuida los sentidos en las cosas naturales, cae en el error. Esas realidades naturales son los entes concretos con materia y movimiento, no sólo según su ser real, sino también según la consideración mental.

3 Hay otras realidades, en cambio, cuyo juicio no depende de lo que se percibe por los sentidos, pues aunque existan en materia sensible, en su definición se prescinde de ella. El mejor juicio que puede hacerse de cualquier cosa es el que se basa en la noción expresada por la definición. Pero en la noción definida no se hace abstracción de toda materia, sino sólo de la sensible, y además, incluso prescindiendo de las condiciones sensibles, permanece todavía algo imaginable; por tanto, es necesario que en tales realidades el juicio se formule según lo que muestra la imaginación: esto es lo que sucede en la matemática. Por tanto, es preciso que en esta ciencia el conocimiento judicativo termine en la imaginación, y no en los sentidos, pues el juicio matemático supera la aprehensión sensible. De ahí que no sea lo mismo un juicio sobre la línea matemática que el que se hace sobre una línea sensible; así por ejemplo, el juicio «la línea recta toca a la esfera sólo en un punto», conviene a la línea recta separada de la materia y no a la línea que se encuentra en ella, como se dice en el *De anima*[601].

4 Además, hay otras realidades que superan no solo lo que cae bajo los sentidos, sino también lo que cae bajo la imaginación, como aquellas que no dependen de ningún modo de la materia: ni según el ser ni según la razón; y por esto, los juicios acerca de ellas no deben terminar en la imaginación ni en el sentido.

Sin embargo, partiendo de lo que aprehendemos por medio de los sentidos o de la imaginación, llegamos al conocimiento de tales cosas; ya sea por vía de causalidad, como cuando conocemos la causa no proporcionada, sino superior a su efecto; ya sea por exceso o por remoción, cuando separamos de tales cosas todo lo que se aprehende

601. ARISTÓTELES, *De an.*, I, c. 1, 403 a 12-16.

por los sentidos o la imaginación. Dionisio, en el *De divinis nominibus*[602], afirma que éstos son los modos de conocer las realidades divinas a partir de lo sensible.

Por tanto, al estudiar las realidades divinas, podemos utilizar los sentidos y la imaginación como principios de nuestro conocimiento, pero no como término, de manera que juzgásemos que las realidades divinas son como las que aprehenden los sentidos o la imaginación. Pero acudir en nuestras demostraciones a algo, es terminar en ello; y por esto, en el conocimiento de las realidades divinas, no debemos acudir en nuestras demostraciones ni a los sentidos ni a la imaginación. En la matemática debemos acudir a la imaginación y no a los sentidos; en la ciencia natural, por el contrario, también a los sentidos. Por esta razón, se equivocan quienes quieren proceder de un modo uniforme en las tres ciencias especulativas.

Soluciones a los argumentos

1. La Sagrada Escritura no nos propone las cosas divinas bajo figuras sensibles para que nuestro entendimiento permanezca en ellas, sino para que desde ahí suba hasta las realidades espirituales. Por esta razón, como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia*[603], nos propone las cosas divinas mediante figuras de cosas sin valor, también para que tengamos menos ocasiones de permanecer en ellas.

2. Por lo que se refiere al principio del conocimiento, en esta vida no hay actividad de nuestro entendimiento sin los fantasmas. Sin embargo, no se requiere que nuestro conocimiento termine siempre en las imágenes, y así juzguemos que lo que entendemos es tal como la imaginación lo aprehende.

3. Esas expresiones de Dionisio se refieren al principio del conocimiento, y no a su término. Pues a partir de los

602. c. 7, § 3 (PG 3, 869 D-872 A); cfr. q. 1. a. 2, c. 3.
603. c. 2, § 2 (PG 3, 140 A); cfr. SANTO TOMAS, *In Sent.* I, d. 34, q. 3, a. 2.

efectos sensibles, llegamos al conocimiento de lo divino, de los tres modos ya estudiados; pero no de tal manera que sea necesario formarse un juicio sobre las realidades divinas como si se tratase de esos efectos sensibles.

4. Ese argumento es válido cuando el principio del conocimiento es suficiente para llevarnos a aquello cuyo conocimiento se busca; y así, los sentidos son principio de los conocimientos naturales, pero no de los divinos, como ya se ha dicho.

5. El fantasma es principio de nuestro conocimiento de tal manera que el intelecto empieza su operación a partir de él, pero no como principio pasajero, sino permanente: como fundamento de la actividad intelectual —de la misma manera que es preciso que los principios de la demostración permanezcan en todo el proceso de la ciencia—, ya que las imágenes se comparan con el entendimiento, como sus objetos, en los cuales ve todo lo que ve, bien sea como representación perfecta, bien como negación.

Y por esto, cuando se impide el conocimiento de las imágenes, se imposibilita totalmente el conocimiento intelectual, incluso de las cosas divinas. En efecto, es evidente que no podemos entender que Dios es causa de los cuerpos, que trasciende todos los cuerpos, o que no tiene corporeidad, a menos que tengamos una imagen de los cuerpos, aunque no formemos el juicio sobre las cosas divinas de acuerdo con la imaginación. Y por tanto, aunque la imaginación, en esta vida, sea necesaria para todo conocimiento de lo divino, sin embargo, cuando se trata de realidades divinas, nunca se debe terminar en ella[604].

Artículo 3: Posibilidad de contemplar la esencia divina

Se investiga si el entendimiento humano, en esta vida,

604. En las primeras líneas de este párrafo se responde suficientemente al argumento sexto; por esto, Santo Tomás no incluyó un *ad 6*.

puede contemplar la forma divina[605]; y parece que no por los siguientes *argumentos*:

1. Como dice Dionisio en la primera *Epistula ad Gaium Monachum*[606], «si alguno ha visto a Dios y ha entendido lo que ha visto, ese no ha visto al mismo Dios, sino alguna de sus obras». Pero como la forma divina es el mismo Dios, no podemos contemplarla.

2. La forma divina es la misma esencia de Dios. Pero nadie, en esta vida, puede ver a Dios por esencia; luego tampoco puede contemplar su forma.

3. Todo el que contempla la forma de alguna cosa conoce algo de ella. Pero, como dice Dionisio en la *Mystica theologia*[607], cuando nuestro intelecto no conoce nada de Dios, es cuando mejor se une a El. Por lo tanto, no podemos contemplar la forma divina.

4. Como ya se ha dicho[608], todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos. Pero lo que percibimos a través de ellos no es suficiente para mostrarnos la forma divina, ni la de las otras substancias separadas. Por tanto, no podemos contemplar la forma divina.

5. Como dice el Filósofo en la *Metaphysica*[609], nuestro entendimiento respecto a lo más inteligible[610] es como el ojo de la lechuza respecto al sol. Y como el ojo de la lechuza no puede ver de ningún modo el sol, tampoco nuestro intelecto puede ver la misma forma divina y las demás formas separadas, que son lo más inteligible de todo lo existente.

Razones en contra

1. Como dice el Apóstol en *Rom.* 1, 20, «entendemos lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, a partir de

605. Es decir: la esencia divina, Dios mismo.
606. PG 3, 1065 A.
607. c. 1, § 3 (PG 3, 1001 A); cfr. q. 1, a. 2, arg. 1.
608. Cfr. q. 6, a. 2, c.
609. ARISTÓTELES, *Met.*, II, c. 1, 993 b 911.
610. Hemos traducido «rerum manifestissima» por «lo más inteligible».

sus efectos». Pero la forma divina no es otra cosa que la misma divinidad; por lo tanto, podemos conocer de algún modo, mediante el intelecto, la misma forma divina.

2. Acerca de la frase del Gen. 32, 30, «He visto al señor cara a cara», dice la *Glossa* de S. Gregorio[611]: «Si el hombre no contemplara de algún modo la verdad divina, no sentiría el no poder hacerlo». Pero nos damos cuenta de que no podemos contemplarla perfectamente; luego, de algún modo la contemplamos.

3. Como dice Dionisio en el *De caelesti hierarchia*[612], «el espíritu humano se aveza a extenderse hasta las alturas supramundanas», que no son otra cosa que las formas separadas. Por lo tanto, podemos conocer de algún modo las formas separadas.

Respuesta

1 Algo se puede conocer de dos maneras: de una, cuando se sabe que existe (*an est*); de otra, cuando se conoce lo que es (*quid est*). Para conocer qué es una cosa, es necesario que nuestro intelecto sea llevado hasta la quididad o esencia de la cosa misma, ya sea de un modo inmediato, ya sea por medio de algunas realidades que muestren suficientemente su quididad.

El intelecto humano en esta vida no puede ser conducido inmediatamente a la esencia divina y a las otras esencias separadas, porque, de modo inmediato, sólo llega a los fantasmas, con los que se relaciona igual que la vista con el color, según se explica en el *De anima*[613]. Y por tanto, el entendimiento puede contemplar inmediatamente la esencia de las cosas sensibles, pero no la de las inteligibles. De ahí que Dionisio diga en el *De caelesti hierarchia*[614] que «nues-

611. *Glossa ord.*, i. h. l., *Moralia* XXIV, c. 6 (PL 76, 282 C).
612. c. 2, § 5 (PG 3, 164 A).
613. ARISTÓTELES, *De an.*, III, c. 7, 431 a 14; cfr. q. 6, a. 2, arg. 5.
614. c. 2, § 2 (PG 3, 140 A).

tra analogía no sirve para llegar inmediatamente a la contemplación de lo invisible».

Pero hay ciertas realidades invisibles cuyas quididades y naturalezas están perfectamente expresadas por medio de las quididades de cosas sensibles conocidas; y por tanto, también podemos conocer la esencia (*quid est*) de estas realidades inteligibles, pero mediatamente; como, por ejemplo, al saber lo que es hombre y lo que es animal, se conoce suficientemente la relación entre ambos, y a partir de esto se sabe lo que es el género y la especie.

Sin embargo, las naturalezas sensibles, conocidas por nuestro entendimiento, no expresan suficientemente la esencia divina, ni tampoco las otras esencias separadas; porque, al no ser del mismo género —físicamente hablando— la quididad y los demás conceptos de este tipo, todos ellos se predican casi equívocamente de las cosas sensibles y de esas substancias. Por esta razón, las semejanzas de las cosas sensibles, trasladadas a las substancias inmateriales, son llamadas por Dionisio en el *De caelesti hierarchia*[615], «semejanzas disímiles que se atribuyen de un modo a los substancias inteligentes y de otro a las sensibles». Así pues, por vía de semejanza no se conocen suficientemente aquellas substancias a partir de éstas; ni tampoco por vía de causalidad, ya que lo que causan las substancias superiores en las inferiores no son efectos adecuados a su poder, de tal modo que se pudiera llegar a conocer la esencia (*quid est*) de la causa.

2 Por lo tanto, de las substancias inmateriales, en esta vida, no podemos conocer de ningun modo su esencia (*quid est*); ni por conocimiento natural, ni por revelación, ya que la luz de la revelación divina nos llega a nuestro modo, como dice Dionisio[616]. Por esto, aunque mediante la revelación nos elevemos a conocer algo que de otra manera nos sería desconocido, sin embargo, no llegamos a conocer de modo diverso al de la mediación de los

615. c. 2, § 4 (PG 3, 141 C).
616. *De cael. hier.*, c. 1, § 2 (PG 3, 121 BC).

sentidos. Por lo que Dionisio, en el *De caelesti hierarchia*[617], dice que «la luz divina sólo brilla para nosotros oscurecida por la variedad de los velos sagrados».

Ahora bien, tampoco la vía de conocimiento que parte de los sensible es suficiente para conducirnos al conocimiento de la esencia (*quid est*) de las substancias inmateriales. Y así, se concluye que no podemos conocer la esencia (*quid est*) de las formas inmateriales sino sólo su existencia (*an est*): ya sea mediante la razón natural, a partir de las criaturas como efectos, ya sea por revelación, que se hace por semejanzas tomadas de las cosas sensibles.

3 Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que no se puede conocer la existencia (*an est*) de ninguna cosa, si no se conoce su esencia (*quid est*) perfectamente o, al menos, confusamente, según explica el Filósofo al inicio de la *Physica*[618]: lo definido se conoce antes que las partes de la definición. Así pues, para saber que el hombre existe y para indagar qué es el hombre es necesario, efectivamente, saber qué significa el vocablo «hombre». Lo cual no ocurriría si de algún modo no se concibiese esa cosa que se sabe que existe, aunque se ignore su definición, pues se concibe al hombre según el conocimiento de algún género próximo o remoto y de algunos accidentes que aparecen al exterior. Por esto, es necesario, para conocer las definiciones y las demostraciones, partir de un conocimiento previo[619]. Por lo tanto, no podríamos conocer la existencia (*an est*) de Dios y de otras substancias inmateriales, si no supieramos de alguna manera, con cierta confusión, cuál es su esencia (*quid est*).

4 Pero este conocimiento no puede darse por algún género próximo o remoto, porque Dios no pertenece a ningún género, ya que no tiene esencia (*quod quid est*) distinta de su ser (*esse*) ; distinción que se requiere en todos los géneros, según dice Avicena[620].

617. c.1, § 2 (PG 3, 121 B).
618. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, c. 1, 184 a 23-b 12; cfr. *S. th.*, I, q. 85, a. 3, arg. 3.
619. cfr. a. 4, c.
620. *Met.*, VIII, c. 4, f. 99 rb 21-23; c. 5, f. 99 vb 43; IX, c. 1, f. 101

Las demás substancias inmateriales creadas pertenecen a un género, y aunque en la lógica se incluyan junto con las substancias sensibles en el género remoto substancia, sin embargo, según la física no pertenecen al mismo género, como tampoco los cuerpos celestes al mismo que los cuerpos inferiores. Pues como se demuestra en la *Metaphysica*[621], lo corruptible y lo incorruptible no pertenecen al mismo género. El lógico estudia las intenciones en sí mismas, y bajo este aspecto no hay inconveniente en que convengan lo material y lo inmaterial, ni lo incorruptible y lo corruptible. Pero el físico y el metafísico consideran las esencias en cuanto existentes en las cosas y, por esto, donde encuentran distintos tipos de potencia y acto —y por consiguiente, también distintos modos de ser— dicen que hay diversos géneros[622]. De igual manera, Dios tampoco tiene accidentes, como se demostrará más adelante[623]; y si las otras substancias inmateriales los tienen, nos son desconocidos.

5 Por estas razones, no se puede decir que tengamos un conocimiento confuso de las substancias inmateriales por medio del género o de los accidentes exteriores, sino que, en lugar del conocimiento del género, tenemos un conocimiento por negación: así sabemos, por ejemplo, que estas substancias son inmateriales, que no tienen figura, etc. Y cuantas más negaciones conozcamos de ellas menos confuso será su conocimiento, porque mediante las negaciones sucesivas se contrae y determina la negación anterior, igual que el género remoto por las diferencias.

Del mismo modo, también los cuerpos celestes, en cuanto son de un género distinto de los inferiores, los conocemos mediante muchas negaciones, como cuando decimos que no son ni pesados ni ligeros, ni calientes ni fríos. En

va 14-19. Cfr. *C. gent.*, I, c. 25, n. 230; *S. th.*, I, q. 3, a. 5, c.; *Compendium theol.*, I, c. 12.

621. ARISTÓTELES, *Met.*, X, c. 10, 1058 b 26-28, 1059 a 9.

622. Cfr. q. 4, a. 2, c. 5.

623. Como hemos señalado en la Introducción, Santo Tomás pensaba continuar comentando el texto boeciano, que en el capítulo segundo dice: «La

lugar de los accidentes de tales substancias, conocemos sus relaciones con las sensibles, ya sea por comparación de causa a efecto, ya sea mediante comparación de eminencia.

Así pues, conocemos la existencia (*an est*) de las formas inmateriales, pero en vez de conocer su esencia (*quid est*), tenemos un conocimiento por negación, por causalidad y por eminencia. Estos son los modos de conocer que también señala Dionisio en el *De divinis nominibus*[624]. Y también piensa Boecio que de ese modo debe conocerse la misma forma divina; es decir: prescindiendo de todos los fantasmas, aunque sin llegar a conocer su esencia (*quid est*).

Soluciones a los argumentos

Teniendo en cuenta que los dos primeros argumentos se refieren al conocimiento perfecto de la esencia divina, y los tres últimos al imperfecto, son evidentes sus soluciones según lo que se ha explicado.

Artículo 4: El conocimiento de Dios en las ciencias especulativas[625]

Se investiga si es posible conocer la forma divina mediante alguna ciencia especulativa y parece que sí por los siguientes *argumentos*:

1. La teología, como dice Boecio en el texto, es una parte de la ciencia especulativa. Pero corresponde a ella estudiar la misma forma divina, según se dice en el mismo texto. Luego por medio de las ciencias especulativas se puede llegar a conocerla.

substancia divina es forma sin materia..., pero las formas no pueden ser sujeto.»

624. Cfr. q. 1, a. 2, c. 3, y q. 6, a. 2, c. 4.

625. Cfr. *C. gent.*, III, c. 41; *S. th.*, I, q. 88, aa. 1 y 2; I-II, q. 3, a. 6.

2. La ciencia divina, que es especulativa, trata de las substancias inmateriales. Pero cualquier ciencia que tiene como objeto una determinada substancia, tiene que estudiar su forma, porque, como demuestra el Filósofo[626], todo conocimiento se basa en la forma, y el principio de toda demostración es la esencia (*quod quid est*). Por tanto, mediante las ciencias especulativas podemos estudiar las formas separadas.

3. Según los filósofos[627], la felicidad última del hombre consiste en entender las substancias separadas. Siendo la felicidad una operación perfectísima, es necesario que se refiera a las realidades más perfectas que pueda captar el entendimiento, como se puede deducir de lo que dice el Filósofo en la *Ethica*[628]. Esta felicidad de que hablan los filósofos es una operación procedentes de la sabiduría porque la sabiduría es la virtud más perfecta de la potencia más perfecta, es decir, del intelecto; y esta operación es precisamente la felicidad, como demuestra el Filósofo en la *Ethica*[629]. Por tanto, por medio de la sabiduría se conocen las substancias separadas. Ahora bien, la sabiduría es una cierta ciencia especulativa, como se prueba al inicio de la *Metaphysica*[630] y en la *Ethica*[631]. Y por consiguiente, mediante las ciencias especulativas podemos entender las substancias separadas.

4. Quien no pudiese llegar al fin para el que está hecho quedaría frustrado. La consideración de todas las ciencias especulativas se ordena, como a su fin, al conocimiento de las substancias separadas, ya que lo más perfecto en cualquier orden es el fin de ese orden. Por tanto, si por medio de las ciencias especulativas no pu-

626. Cfr. q. 1, a. 2, arg. 5.
627. Principalmente Avicena, Algacel y Averroes. Avicena no enseñó abiertamente esta teoría, aunque los escritores tanto árabes como cristianos, se la atribuyeron; cfr., por ejemplo, EGIDIO ROMANO, *Errores philosophorum*, c. 6, a. 8.
628. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, X, c. 7, 1177 a 12-21.
629. Ver nota anterior y 1178 a 6-8.
630. Cfr. ARISTOTELES, *Met.*, I, c. 1, 981 b 28-982 a 3.
631. Cfr. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, VI, c. 7, 1141 a 18-20, b 2.

diesen conocerse tales substancias, todas estas ciencias quedarían frustradas, y eso no es conveniente.

5. Todo lo que se ordena naturalmente a algún fin, está dotado de algunos principios para poder alcanzar el fin al que esos principios le inclinan, pues los principios de los movimientos naturales son internos. Pero el hombre, como han explicado los santos[632] y los filósofos[633], está ordenado naturalmente al conocimiento de las substancias inmateriales como a su fin. Por tanto, tiene en sí, inscritos naturalmente, algunos principios de ese conocimiento.

Ahora bien, todo lo que podemos alcanzar a partir de principios conocidos naturalmente, pertenece a la consideración de alguna ciencia especulativa. Por tanto, el conocimiento de las substancias inmateriales pertenece a algunas ciencias de este tipo.

Razones en contra

1. Como dice el Comentador en el *De anima*[634], si se pudiesen conocer las substancias inmateriales mediante alguna ciencia especulativa, resultaría que las ciencias especulativas todavía estarían incompletas, ya que aún no se ha encontrado la ciencia que nos permite entender las substancias separadas. Esto podría ser o bien por la ignorancia de algunos principios que nos permitirían conocer dichas substancias; o bien por defecto de nuestra naturaleza que nos impide encontrar esas ciencias especulativas que nos permitan entender las substancias separadas, y en este caso, si algunos hombres fuesen capaces de descubrir tales ciencias, la naturaleza humana se predicaría equívocadamente de ellos y de noso-

632. Sobre el deseo natural de ver la esencia divina, cfr. *C. gent.*, III, c. 50; *S. th.*, I, q. 12, a. 1, c.; I-II, q. 3, a. 8, c.; *Compendium theol.*, I, c. 104; *Introducción*, pp. 51-53.
633. Cfr. el inicio del arg. 3.
634. AVERROES, *In De an.*, III, com. 36.

tros. Pero de estas dos posibilidades, la primera es improbable y la segunda imposible. Por lo tanto, no es posible que mediante algunas ciencias especulativas conozcamos las substancias separadas.

2. En las ciencias especulativas se investigan las definiciones, por las que se entienden las esencias de las cosas, dividiendo el género en sus diferencias, e investigando las causas de cada cosa y sus accidentes; vías ambas que nos llevan en buena medida a conocer las substancias (*quod quid est*) de las cosas.

Pero de las substancias inmateriales no podemos conocer estos aspectos, pues como ya se ha dicho[635], consideradas físicamente no pertenecen al mismo género que las substancias sensibles conocidas por nosotros; y por otra parte, o no tienen causa, como Dios, o nos es muy oculta, como ocurre con la causa de los ángeles; y por lo que respecta a sus accidentes, también nos son desconocidos[636].

Por consiguiente, no puede haber ninguna ciencia especulativa por la que lleguemos a conocer las substancias inmateriales.

3. En las ciencias especulativas se conocen las esencias de las cosas por medio de las definiciones. Pero la definición es una oración compuesta de género y diferencias. Y como, demuestran el Filósofo[637] y el Comentador en la *Metaphysica*[638], las esencias de las substancias separadas son simples, y no se da en ellas composición alguna, y por tanto, no es posible entender tales substancias mediante las ciencias especulativas.

635. q. 6, a. 3, c. 4.
636. Cfr. nota anterior y *De ente et essentia*, c. 6.
637. ARISTOTELES, Met., IX, c. 10, 1051 b 26-28; cfr. VIII, c. 6, 1045 b 23; XII, c. 6, 1071 b 22.
638. AVERROES, *In Met.*, IX, com. 22. Sobre la simplicidad de las substancias separadas cfr. *C. gent.*, II, cc. 50 y 54; *De substantiis separatis*, cc. 5 y 6, donde se rebate la opinión de Avicebrón, según la cual estas substancias están compuestas de materia y forma.

Respuesta

1 En las ciencias especulativas, tanto en la demostración de sus afirmaciones como en el descubrimiento de las definiciones, siempre se parte de algo más conocido[639]. En efecto, del mismo modo que partiendo de proposiciones conocidas se llega a la conclusión, así también a partir del conocimiento del género y diferencia y de las causas de algo, se llega al conocimiento de la especie. Pero no es posible proceder de esta manera hasta el infinito, porque entonces desaparecerían las demostraciones y definiciones de las ciencias, pues «una serie infinita no se puede recorrer»[640].

Por consiguiente, todo conocimiento de las ciencias especulativas se reduce a alguns principios, que el hombre no necesita aprender o descubrir, sino que los conoce naturalmente. Estos son, por una parte, los principios indemostrables de las demostraciones[641] —como, por ejemplo, «el todo es mayor que la parte», etc.—, a los que se reducen todas las demostraciones de las ciencias; y por otra, las primeras nociones del entendimiento —como ente, uno, etc.—, a los que es preciso reducir todas las definiciones de las ciencias mencionadas.

2 Por todo lo dicho, es evidente que en las ciencias especulativas, por vía de demostración o definición, sólo se pueden conocer aquellas cosas a las que se extienden los mencionados principios y conceptos conocidos naturalmente. Estos, a su vez, se manifiestan al hombre gracias a la luz del intelecto agente, que le es natural. Mediante esta luz algo se hace manifiesto en cuanto se hace inteligible en acto por medio de los mismos fantas-

639. Cfr. q. 6, a. 3, c. 3; ARISTOTELES, *Anal. post.*, I, c. 1, 71 a 1 y ss.; II, c. 19, 99 b 20-22; *Ethic. Nic.*, VI, c. 3, 1139 b 26; SANTO TOMAS, *In Anal. post.*, I, c. 28, lect. 41, n. 8.

640. ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, c. 22, 82 b 38, 83 b 6; cfr. c.3, 72 b 10.

641. Cfr. ARISTOTELES, *Anal. post.*, I, c. 2, 71 b 26; c. 3, 72 b 18-22.

mas; en esto, precisamente, consiste el acto del intelecto agente, como se demuestra en el *De anima*[642]. Ahora bien, los fantasmas se reciben de los sentidos, y por tanto, el origen del conocimiento de los mencionados principios se toma de los sentidos y de la memoria, como demuestra el Filósofo al final de los *Analytica posteriora*[643]; y así tales principios sólo nos permiten conocer aquellas cosas que podemos llegar a comprender partiendo de lo que aprehenden los sentidos.

3 Ahora bien, por lo explicado anteriormente resulta evidente que la quididad de las substancias separadas no puede conocerse mediante lo que percibimos por los sentidos; sin embargo, a partir de los sentidos se puede conocer que existen y algunas de sus características. Por consiguiente, tampoco mediante una ciencia especulativa puede conocerse la esencia (*quid est*) de las substancias separadas, aunque mediante ellas podamos saber que existen y conocer alguna de sus características, como, por ejemplo, que son intelectuales, incorruptibles, etc.

Esta es también la opinión del Comentador en el *De anima*[644], aunque Avempace[645] sostenía lo contrario, porque pensaba que las quididades de las cosas sensibles expresaban suficientemente las de las realidades inmateriales. Pero eso es evidentemente falso, como demuestra el Comentador en el mismo texto[646], porque 'quididad' se predica de ambas casi equívocamente.

Soluciones a los argumentos

1. En ese texto, Boecio no pretende decir que mediante

642. ARISTOTELES, *De an.*, III, c. 5, 430 a 15.
643. ARISTOTELES, *Anal. post.*, II, c. 19, 100 a 3-11, b 3-5.
644. AVERROES, *In De an.*, III, com. 36; cfr. *C. gent.*, III, cc. 43 y 45.
645. Averroes expone el pensamiento de Avempace en *In De an.*, III, com. 36. Cfr. *C. gent.*, III, c. 41, n. 2182.
646. Ver nota anterior; cfr. q. 6, a. 3, c. 4-5; *C. gent.*, III, c. 41, n. 2184.

la teología podamos contemplar qué es la misma forma divina, sino solamente que está por encima de todo fantasma[647].

2. Hay algunas realidades que nos son cognoscibles por sí mismas, y para ponerlas de manifiesto, las ciencias especulativas parten de sus definiciones con el fin de demostrar sus propiedades; esto sucede, por ejemplo, en las ciencias que demuestran lo principiado a partir de los principios[648].

Otras realidades, en cambio, no nos son cognoscibles por sí mismas, sino por medio de sus efectos. Si el efecto se adecúa a la causa, la propia quididad del efecto se toma como principio para demostrar que la causa existe y para investigar su quididad, y a partir de esa, a su vez, se pueden mostrar sus propiedades. Si, en cambio, el efecto no se adecúa a la causa, entonces sólo se toma como principio para demostrar que la causa existe, y alguna de sus características, aunque permanezca desconocida la quididad de la causa; esto es lo que sucede con las substancias separadas.

3. La felicidad del hombre es doble: una imperfecta, que se da en esta vida; ésta es de la que habla el Filósofo y consiste, efectivamente, en la contemplación de las substancias separadas mediante el hábito de la sabiduría; no obstante, es imperfecta, y se da del modo que es posible en esta vida: sin conocer la quididad de dichas substancias[649].

La otra es perfecta, y se da en la Patria, donde se verá a Dios por esencia y a las demás substancias separadas. Pero esta felicidad no se dará mediante alguna ciencia especulativa, sino por medio de la luz de la gloria (*lumen gloriae*).

647. Cfr. q. 6, a. 3, c. 5.
648. Hemos traducido «quae demonstrant propter quid» por «que demuestran lo principiado a partir de los principios».
649. Cfr. *C. gent.*, III, c. 44, n. 2216.

4. Las ciencias especulativas se ordenan al conocimiento imperfecto de las substancias separadas, como ya se ha dicho.

5. En nosotros hay impresos algunos principios con los que podemos disponernos para el conocimiento perfecto de las substancias separadas, pero no podemos alcanzarlo. En efecto, aunque el hombre por naturaleza esté inclinado al último fin, sin embargo, no puede conseguirlo de modo natural, sino sólo mediante la gracia, y esto ocurre por la eminencia de ese fin.

APÉNDICE:
CORRECCIONES EN EL AUTÓGRAFO

1. p. 168, q. 4, a. 2, c.

Respuesta

Los individuos de la misma especie son diversos en la substancia, en la materia, en la forma y en los accidentes. En efecto, dos individuos tienen diversos cuerpos, diversas almas y diversos accidentes, pero el primer principio de esta diversidad no puede ser la forma en cuanto tal, porque la materia se incluye en una determinada especie (*ratione*) precisamente por tener una forma específica. Por tanto, si hay

2. p. 177, q. 4, a. 3, arg. 5

5. Las substancias espirituales se distinguen de las corporales por una cierta sutilidad. Pero las substancias espirituales no están impedidas porque sean

3. p. 190, *Exposición del capítulo segundo*, n. 1 (Marietti, nn. 2-3)

La primera parte se divide a su vez en dos. En la primera expone su intención. En la segunda, continúa con lo propuesto donde dice: *Tres son...* Acerca de lo primero indica dos cosas: primero, señala qué hay que decir en el mismo inicio de la investigación y, segundo, muestra por qué hay que decirlo en primer lugar, donde escribe: *pues, como muy acertadamente...*

4. p. 191, *Exposición del capítulo segundo*, n. 3 (Marietti, n. 6)

Acerca de lo primero (el contenido de las ciencias), indica dos cosas: primero, señala la distinción de las partes de la filosofía especulativa; segundo, donde dice: *La filosofía natural se ocupa de cosas con movimiento...*, muestra cómo tales partes difieren entre sí según sus objetos.

5. p. 198, q. 5, a. 1, c. 2 (párrafo segundo: Por parte del intelecto, le compete ser inmaterial...)

pues es inteligible o lo que se abstrae de la materia o lo que en sí mismo lo es.

6. p. 199, q. 5, a. 1, c. 3 (entre *Y así, nuestro* y *sobre los universales*, no es fácil distinguir qué tachó Santo Tomás en la primera redacción antes de suprimir todo el texto)

Ahora bien, la materia puede considerarse de dos modos. De uno, en cuanto está bajo dimensiones designadas (*designatis*); y considerada así es el principio de individuación, como antes se ha dicho. Y así, nuestro intelecto especulativo abstrae de la materia, y lo hace porque el intelecto humano sólo versa sobre los universales. De otro modo, se considera la materia sin dimensiones designadas (*designatis*). Por tanto, los objetos cognoscibles son de tres clases: algunos de los especulables no dependen de la materia y del movimiento según el ser; sobre estos versa al ciencia divina, o sea, la teología o metafísica, que es la filosofía primera. Otros, sin embargo, dependen

7. p. 216, q. 5, a. 3, c.

Respuesta

La operación del intelecto está acabada cuando éste se conforma con lo inteligible. Por esto, Algacel dice que la ciencia es la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, y el Filósofo, en el libro XI de la *Metaphysica*, que el intelecto entiende al asumir el inteligible. Ahora bien, puede ocurrir que algo se asimile no totalmente sino en

parte, como la hiel se asemeja a la miel en el color y no en la dulzura. Por tanto, hay cosas unidas en la realidad que, sin embargo, son divisibles por la operación del intelecto. De ahí que Boecio explique en *De hebdomadibus* que hay muchas cosas que, aunque no pueden separarse en acto, se pueden separar con el alma y el pensamiento.

Sin embargo, hay realidades que ni siquiera con el pensamiento pueden separarse entre sí, debido al orden mutuo que guardan. En efecto, hay cosas que se entienden simultáneamente ya porque son totalmente iguales, como hombre y animal racional, ya porque una está incluida en la intelección de la otra, como las cosas que se relacionan esencialmente entre sí por ejemplo: padre e hijo. En otras cosas, en cambio, una ha de ser entendida antes que otra, y entonces la primera puede entenderse sin la segunda[1], pero no lo posterior sin la anterior. Ahora bien, dado que todo lo que se conoce se conoce por la forma que lo actualiza, en el orden del intelecto la forma es lo primero. Hay dos tipos de forma: la forma del todo, que es la misma quididad o esencia de la cosa, y la forma de la parte, que es parte del compuesto.

Ahora bien, no todas las cosas que están realmente unidas pueden separarse por el intelecto, sea en razón de la cosa entendida, sea por causa del mismo intelecto. Por parte de la cosa, cuando se consideran dos realidades, y una de ellas está incluida en la otra, como animal está incluida en hombre, y, por tanto, al entender «hombre» se entiende también «animal», pero no al contrario. Por parte del intelecto, cuando éste no tiene acceso a entender una de entre dos cosas, a no ser que entienda la otra, aunque no esté incluida; por ejemplo, la substancia no está incluida en la esencia del accidente y, sin embargo, el accidente no puede conocerse sin conocer la substancia. Y esto ocurre en todos estos casos.

1. Santo Tomás escribió *sine priori*, o sea, *sin la primera*. Evidentemente es un *lapsus calami*.

El intelecto no puede siempre separar dos cosas, en caso de que una de ellas, en cuanto cae bajo el intelecto, dependa de la otra. Cualquier ente por su esencia cae bajo el intelecto, porque el objeto del intelecto es la esencia (*quid*), según se dice en el libro III *De anima*. Por tanto, lo que depende de otro según su esencia no puede entenderse sin él; y así, no puede saberse qué es el hombre sin entender «animal», porque «animal» pertenece a la esencia del hombre; ni tampoco, «padre» sin «hijo», porque la esencia de lo relativo es referirse a otro. Y así ocurre en los demás casos. Pero como la esencia es el principio del ser, según uno pueda ser o no ser sin el otro, así ocurre con su esencia y, por tanto, también según el intelecto depende o no del otro. Así pues, lo que puede encontrarse sin otro, puede entenderse sin él; y lo que no puede hallarse sin otra cosa, no puede entenderse sin ella, en caso de que esa dependencia sea esencial (*per se*) y no meramente accidental, como la naturaleza del sol sólo puede encontrarse en el sol.

Respuesta

Para poner en evidencia esta cuestión es necesario ver los diversos modos de abstracción, con los que el intelecto dice que abstrae, y sus razones. Hay que saber, como se dice en el libro III *De anima*, que el intelecto realiza dos operaciones. Una, cuando considera la quididad simple de otra cosa; otra, cuando compone y divide. Según la primera operación, el intelecto se dice que abstrae una cosa de otra, cuando entiende la quididad de algo sin considerar nada de otra cosa. Ciertamente puede hacerse esto cuando la esencia de uno no depende de la esencia de otro, porque esta acción mira a al esencia de la cosa. Y esto ocurre o cuando dos cosas no guardan ningún orden entre sí, o cuando están ordenadas. En el primer caso, aunque se entienda la quididad (*quid est*) de una si la intelección de la otra, no se llama

abstracción, como si entiendo «piedra» sin entender «animal»[2]. Ahora bien, se dice propiamente que el intelecto abstrae cuando en la realidad hay orden y conjunción entre dos cosas. Este orden de una a otra puede tomarse en tres sentidos, pues la esencia de una cosa es anterior, posterior o simultánea a la esencia de otra.

Respuesta

Para poner en evidencia esta cuestión, es necesario distinguir los modos en que se dice que el intelecto abstrae.

8. p. 218, q. 5, a. 3, c. 2

Por tanto, es evidente que la abstracción con la que el intelecto abstrae es de tres clases. La primera es según la operación del intelecto por la que compone y divide. De este modo, que el intelecto abstraiga no es más que esto: que esto no está en esto. Pero abstraer según la otra operación del intelecto no es más que entender «qué es esto» sin la intelección de otra cosa que esté unida a él en el ser, por ejemplo, como se une la forma a la materia o el accidente al sujeto.

9. p. 229, q. 5, a. 4, c. 1

Respuesta

Para poder evidenciar cuál es la ciencia divina y de qué trata, es necesario saber que en cualquier género hay principios propios y causas que se extienden a todo el ámbito de aquel género. Por eso, en el libro XI *Metaphysica* el Filósofo establece que según difieran o coincidan

2. Santo Tomás escribió: como si no entiendo «piedra» sin entender «animal». El sentido del texto parece exigir la supresión del adverbio negativo.

los principiados en género, especie o analogía, así también los principios convienen o difieren en especie, género o analogía. Por tanto, como todos los entes convienen en la comunidad de analogía, es necesario que también tengan principios comunes según la analogía. Y así, en cierto modo y según la analogía, las mismas realidades son los principios de todas las cosas, en cuanto que en cada género de entes se encuentra algo que se relaciona con otro como causa eficiente, formal, final y material. Pero dado que en cada género, según estos tipos de causas, no se puede proceder al infinito, como se prueba en II *Metaphysica*, también los principios de las substancias son los principios dé todos los demás géneros.

BIBLIOGRAFIA

1. *Bibliografía selecta sobre Boecio*

G. BARDY, *Le christianisme et l'Occident barbare*, Ed. du Cerf, Paris 1945.

A. BOCOGNANO, *Boèce*, Ed. du Cerf, Paris 1945.

V. CILENTO, *Medio Evo monastico e scolastico*, Ricardi, Milano-Napoli 1961.

P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967.

R. GIACONE, *Arti liberali e classificazione delle scienze. L'esempio di Boezio e Cassiodoro*, en «Aevum» XLVIII, 1974, pp. 58-72.

M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1980.

E. HOFFMANN, *Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius*, Artemis-Verlag, Zurich 1955.

J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*, Vrin, Paris 1953.

J. MARIÉTAN, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas*, Saint Maurice 1901.

L. MINIO-PALUELLO, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e Boezio*, en *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo,* Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1973.

A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografía latina del VI secolo d. C.*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.

L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, Accademia Ligure di Scienze e lettere, Genova 1974.

— *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979. (En las pp. 89-123, puede verse una excelente bibliografía crítica y actualizada de los textos de y sobre Boecio).

H. R. PATCH, *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, Oxford Univ. Press, New York 1935 (2ª ed. Russell and Russell, New York 1970).

E. K. RAND, *Boethius, the First of the Scholastics*, en *Founder of the Middle Age*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1928 (2ª ed. Dover Pbs., New York 1957).

E. RAPISARDA, *La crisi spirituale di Boezio*, Centro di studi di letteratura cristiana antica, Catania 1947.

G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius «De hebdomadibus» als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Brill, Leiden 1966.

V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Shythischen Kontroversen»*, Schöningh, Padeborn 1935.

J. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thougth*, en «Medieval Studies», XXVII, 1965, pp. 54-90.

2. *Ediciones latinas de la «Expositio»*

Hacia 1480-85 aparece la primera edición importante que contienen una colección de opúsculos, entre ellos *De Trinitate*. No se conoce ni el lugar ni la fecha exacta de publicación. El editor se llama a sí mismo *inutilis didascalus*.

En 1488, en Milán, se publican los *Opuscula praeclarissima D. Thomae Aquinatis* preparados por Pablo Soncinate.

En 1490, Antonio Pizzamano publicó en Venecia este opúsculo, y lo reeditó, junto con otras obras, en 1497 y 1508.

Edición piana (1570-71: *opera omnia*); publicada en Roma por mandato de S. Pío V. Reproduce la edición de Pizzamano.

Edición veneciana (1593-94). *Opera omnia*, publicada por Domenico Nicolino.

Edición de Amberes (1610: *opera omnia*), preparada por Cosme Morales O. P.

Primera edición parisiense (1660: *opera omnia*), preparada bajo la dirección de Juan Nicolai O. P., y publicada en la sociedad de libreros de París.

Edición de Bérgamo (1741), publicada en la tipografía Santini.

Edición veneciana (1745 y 1765-88: *opera omnia*), a cargo de Bernardo de Rubeis O. P., publicada por José Bettinelli.

Edición de Parma (1852-72: *opera omnia*), publicada en la editorial P. Fioccadori.

Segunda edición parisiense (1871-72: *opera omnia*), realizada por L. Vives. Se reeditó en 1889.

En Roma (1880), P. A. Uccelli publicó el *In De Trinitate*, junto con otras obras de Santo Tomás.

En 1927 P. Mandonnet publicó en París los opúsculos de Santo Tomás.

Edición *Marietti*, Turín-Roma 1954. En *Opuscula theologica*, vol. II, pp. 313-389. El texto de la *Expositio in De Trin.* ha sido preparado por M. Calcaterra O. P. Reproduce la ed. piana.

En Leiden, 1955, se ha publicado la edición crítica de B. Decker, *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii De Trinitate*. Ultima reimpresión, E. J. Brill, Leiden 1965.

3. *Traducciones de la «Expositio»*

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad*, en Los filósofos medievales, BAC, Madrid 1980, vol. II, pp. 300-317. Traducción parcial de las cuestiones 5 y 6, por Clemente Fernández O. P.

St. THOMAS AQUINAS, *The Trinity and the Unicity of the Intellect*, translated by Sister R. E. Brennan, S. H. N. St. LOUIS, Herder 1946.

St. THOMAS AQUINAS, *On the manifestation of the divine knowledge*, Blackfriars, Oxford (nov. 1943), Suppl. n. 8, XIX. Traducción de la cuestión segunda.

St. THOMAS AQUINAS, *On Searching into God*, traducción de V. White, Blackfriars, Oxford 1947. Traducción de la cuestión segunda.

St. THOMAS AQUINAS, *Divisions and Methods of the Sciences*, traducción de A. A. Maurer, PIMS, Toronto 1953.

4. *Sobre la «Expositio» y su cronología*

M.-D. CHENU, *La date du commentaire de Saint Thomas sur le «De Trinitate» de Boece*, en «Les sc. phil. et théol.», 2 (1941-42), pp. 432-34.

L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974.

M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster 1949.

E. S. KOPLOWITZ, *Über die Abhängigkeit des Thomas von Aquin von Boethius und R. Mose ben Maimon*, Lassleben, Kallmünz 1935.

P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, S. Paul, Fribourg 1910.

P. MANDONNET, *Chronologie summaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, en «Revue des Scienc. Phil. et Théolog.», 9 (1920), pp. 142-152.

C. VANSTEENKISTE, *Rassegna di letteratura tomistica*, Ed. domenicane italiane, Napoli 1977, vol. IX (1974), n. 252.

J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday, New York 1974.

5. *Sobre el contenido de la «Expositio»* [1]

La teología como ciencia. Fe y razón (qq. 2-3)

J. BONNEFROY, *La théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas*, en «Eph. Théol. Lov.» 14 (1937), pp. 421-446; 600-631; 15 (1938), pp. 491-516.

M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, en «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. A.», II (1927), pp. 31-71.

R. GAGNEBET, *La nature de la Théologie spéculative*, en «Rev. Thom.», 44 (1938), pp. 1-39; 213-255; 645-674.

M. GRABMANN, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane*, en «Riv. di Fil. Neoscol.», 26 (1934), pp. 127-155.

M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boethium de Trinitate*, Paulus-Verlag, Friburgo 1948.

P. SYNAVE, *La révélation des vérités divines naturalles d'après Saint Thomas*, en «Mélanges Mandonnet», Paris 1930, T. 1, pp. 334-353.

La individuación (q. 4, a. 2)

U. DEGL'INNOCENTI, *Il pensiero di San Tommaso sul principio d'individuazione*, en «Divus Thomas» (Piac.), 45 (1942), pp. 35-81.

U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomista*, Univ. Lateranense, Roma 1971.

A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, Vrin, Paris 1931.

1. Se señalan algunas obras que tienen especial referencia con los temas más relevantes de la *Expositio*.

A. GARCÍA MARQUÉS, *La individuación de las substancias materiales en Averroes y Santo Tomás*, en «Sapientia» 35 (1980), pp. 601-613.

M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948.

Abstracción y separación (q. 5, a. 3)

L. B. GEIGER, *Abstraction et separation d'apres Saint Thomas in De Trinitate, q. 5, a. 3*, en «Rev. des scienc. Phil. et Théol.», 31 (1947), pp. 3-40.

M.-V. LEROY, *Le savoir spéculatif. Annexe: «Abstractio» et «separatio» d'après un texte controversé de saint Thomas*, en «Rev. thom.», 48 (1948), pp. 328-339.

J. OWENS, *Metaphysical separation in Aquinas*, en «Med. Stud.», 34 (1972), pp. 287-306.

G. E. PONFERRADA, *Nota sobre los «grados de abstracción»*, en «Sapientia», 33 (1978), pp. 267-284.

S. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia*, en «Ciencia tomista», 26 (1922), pp. 325-348; 29 (1924), pp. 48-52.

L. M. RÉGIS, *La théorie de l'abstraction chez saint Thomas*, Vrin, Paris 1923.

I. D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon Saint Thomas*, en «Divus Thomas (Piar.)» 50 (1947), pp. 206-222.

G. VAN RIET, *La théorie thomiste de l'abstraction*, en «Rev. phil. de Louvain», 50 (1952), pp. 353-393.

L. VICENTE, *De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam*, Ed. Divus Thomas, Piacenza 1964.

J. DE ZAN, *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás*, «Sapientia», 27 (1972), pp. 335-350.

La ciencia: división y método (qq. 5-6)

Th. C. ANDERSON, *Intelligible matter and the objects of mathematics in Aquinas*, en «New Schol.», 43 (1969), pp. 555-576.

M. DE ANDREA, *Soggetto e oggetto della metafisica*, en «Angelicum», 27 (1950), pp. 165-195.

M. V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, en «Revue thomiste», 48 (1948), pp. 236-327 y 328-339.

C. A. LÉRTORA MENDOZA, *La teoría de la ciencia según Santo Tomás y en la actualidad*, en «Conferencias Cifina», I (1976), pp. 33-61, Centro de investigaciones filosófico-naturales, Buenos Aires 1977.

C. A. LÉRTORA MENDOZA y J. E. BOLZÁN, *Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas*, en «Sapientia», 27 (1972), pp. 37-50.

E. MONDELLI, *La materia inteligible, en «Sapientia»*, 41 (1956), pp. 281-284.

S. NEUMANN, *Gegenstand und Methode des theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin*, Münster 1965.

L.-E. PALACIOS, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1974.

L. M. RÉGIS, *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de Saint Thomas*, en «Studia Mediaevalia in honorem... R. J. Martin», Brugge 1940, pp. 303-330.

E. RIVERA DE VENTOSA, *La ordenación de los saberes desde la metafísica de Santo Tomás*, en «La filosofía del cristiano, hoy», Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba 1981, vol. III, pp. 1.457-1469.

J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 1977.

V. E. SMITH, *St. Thomas on the Object of Geometry*, en «The Aquinas Lectures», 1953, Milwaukee 1954.

J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas and Avicenna on the relationship between First Philosophy and the other theoretical sciences*. A note on Thomas' Commentary on Boethius's de Trinitate, q. 5, a. 1, ad 9. En «Thomist», 37 (1973), 133-154.

INDICES

1. ABREVIATURAS UTILIZADAS

a.	artículo
Anal.	Analytica
arg.	argumento
c.	capítulo o cuerpo (del artículo)
C. gent.	Summa contra gentiles
col.	columna
comm.	comentario
Confess.	Confessiones
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis
d.	distinción
De an.	De anima
De civ. Dei	De civitate Dei
De div. nom.	De divinis nominibus
De doctr. Christ.	De doctrina Christiana
De Gen. ad litt.	De Genesi ad litteram
De gen. et corr.	De generatione et corruptione
De pot.	De potentia
De Trin.	De Trinitate
De ver.	De veritate
De vera rel.	De vera religione
ed.	edición
En. in Ps.	Enarrationes in Psalmos
Ep.	Epístola
Eth. nic.	Ethica Nicomachea
f.	folio
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Kirchenväterkommission der Berliner Akademie der Wissenschafte.
Glossa interlin.	Glossa interlinearis
Glossa ord.	Glossa ordinaria
Hom.	Homilia
ib.	ibidem
i.c.	in contrarium (soluciones a los sed contra)
i.h.l.	in hunc locum (comentario, etc. al pasaje citado)

l.	libro
l.c.	loco citato
lect.	lectio
lín.	línea
Met.	Metaphysica
n.	número
P.	pars
p.	página
Peri herm.	Peri hermeneias
PG	Migne, Patrologia, series Graeca
PL	Migne, Patrologia, serie Latina
Phys.	Physica
Praed.	Praedicamenta (Categoriae)
praef.	praefatio
proem.	proemio
prol.	prólogo
prop.	proposición
q.	quaestio
r.	recto (cara primera del folio)
rec.	recensuit
s.c.	sed contra
sol.	solutio
Sent.	Libro de las Sentencias
ss.	siguientes
S.th.	Summa theologiae
tr. o tract.	tratado
un.	único
v.	verso (cara posterior del folio)
vid.	videatur

2. CITAS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Gen.	32,30:	82,259	Ruth	4,5.10:	114
Exodo	21,33:	121	Iob.	11,7:	101
	33,20:	86		28,11:	62
Deut.	6,13:	152		36,25:	59
	21,11ss:	113		37,28:	178
	21,13:	113	Ps.	2,7:	60
	32,4:	131		4,7:	72,74

	18,5:	126
	63,7:	59
	64,2:	99
	72,28:	100
Prov.	7,16:	112
	8,22	61
	8,24:	60
	11,26:	119
	14,6:	119
	25,27:	98
Eccl. (Ecclesiastés)		
	7,1:	131
	7,25:	135
Cant.	2,6:	114
Sap.	6,24:	59
	7,13:	119
	7,22	226
	7,24:	226,233
	8,1:	233
	9,15:	76
	10,10:	195
	11,21:	160
	13,5:	59
	14,11:	59
Eccli. (Eclesiástico)		
	3,22:	98
	4,28:	119,122
	24,8:	157
	24,14:	151
	24,31:	62
	39,1:	62
	43,32:	103
	51,23:	72
Is.	1,22:	112
	7,9:	105,136,240
	15,1:	111
	15,5:	112
	45,23:	147
Ier.	2,22:	113
	9,24:	79
Dan.	1,8:	114
Os.	2,16:	112
Mt.	4,10:	152
	7,6:	68,119,120
	10,27:	119
	11,27:	154
	20,23:	150
	28,19:	146
Mc.	13,32:	150,157
Lc.	8,10:	120
Io.	1,1:	151
	1,3:	151
	4,24:	140
	5,18:	151
	5,26:	154
	10,30:	151,154
	12,28:	151
	14,10:	151
	14,26:	151
	14,28:	149,154
	16,14:	158
	16,15:	155
	17,3:	150
	20,19.26	176
Act.	1,7:	157
	17,28:	113
Rom.	1,14:	119
	1,20:	59,79,88, 226,231,252, 258
	1,25:	154
	3,21:	147
	8,26:	150
	8,34:	150
	9,5	152
	10,17:	139
	12,3:	101

1Cor.	1,17:	110
	1,19:	116
	1,20:	111
	2,2:	157
	2,4:	111
	2,10:	231
	2,10ss.:	60
	2,11ss.:	231
	3,1ss.:	121
	6,15:	152
	6,19:	152
	8,7:	106
	15,24:	156
	15,28:	149
	15,33:	113
2Cor.	3,5:	70
	4,13:	60
	10,5:	116
Gal.	4,4:	151
Eph.	2,8:	137
	3,15:	61
Phil.	2,6:	151
	2,7:	154
	3,3:	152
	3,21:	155
Col.	1,5:	61,150
1 Tim.	6,15ss.:	150
Tit.	1,4:	146
	1,9:	100
	1,12:	113
Hebr.	11,1:	93,105,126
	11,6:	132
	13,16:	142
Iac.	1,27:	141
1 Petr.	3,15:	99
1 Io.	5,4:	125
	5,7:	153
	5,20:	152

3. EDICIONES DE LAS FUENTES CITADAS

AGUSTÍN DE HIPONA (SAN): *Confessiones* (CSEL XXXIII).
Contra duas Epistulas Pelagianorum (PL 44).
Contra Faustum (CSEL XXV, P.I).
De civitate Dei (CSEL XXXX).
De correptione et gratia (PL 44).
De cura pro mortuis gerenda (CSEL XXXXI).
De doctrina Christiana (PL 34).
De Genesi ad litteram (CSEL XXVIII, P.I).
De libero arbitrio (PL 32).
De magistro (PL 32).
De natura boni (CSEL XXV, P.II).
De praedestinatione sanctorum (PL 44).
De Trinitate (PL 42).
De utilitate credendi (CSEL XXV, P.I).
De vera religione (PL 34).
Enchridion (PL 40).
Epitula 28 ad Hieronymum (CSEL XXXIIII, P.I).
Quaestiones in Heptateuchum (PL 34).

PSEUDO-AGUSTÍN: *De spiritun et anima* (PL 40).
Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos (PL 45).

ALBERTO MAGNO: *Opera omnia* (ed. A. Borgnet, Parisiis 1890-1899).

ALEJANDRO DE HALES: *Summa theologica* (tom. I-IV, Ad Claras Aquas 1924 ss.).

ALGAZEL: *Metaphysica* (ed. J. T. Muckle, Toronto 1933).

AMBROSIO (SAN): *De fide* (PL 16).
De Spiritu Sancto (PL 16).

ANNIBALDO DE ANNIBALDIS: *In IV libros Sententiarum* (ed. Vives, Parisiis 1887, vol. XXIX de la *Opera omnia* de Thomas de Aquino).

ANSELMO (SAN): *Proslogion (Opera omnia*, rec. F. S. Schmitt, I, Seccovii 1938).

ARISTÓTELES: *Opera Graece* (Ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1960).
Metaphysica (ed. V. García Yebra, Instituto de Estudios políticos Madrid 1970).
Etica a Nicómaco (ed. J. Marías, Instituto de Estudios políticos Madrid 1970).

AVERROES: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (apud Junxtas, Venetiis 1562).
In de anima (ed. F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1953).

AVICENA: *Opera latine* (per canonicos emendata, Venetiis 1508).
Canon de Medicina (Canonis libri I-V de medicina translati ab Arabico in Latinum a Gerardo Cremonensi, Argentorati, A. Rusch, 1473).

BASILIO (SAN): *Homiliae* (PG 31).

BOECIO: *Tractatus* (PL 64).
De institutione arithmetica (ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867).
Commentaria (PL 64).
In Porphyrii Isagogen (CSEL XXXXVIII).
Opuscula sacra (PL 64).
Philosophiae consolatio (CSEL LXVII).

BUENAVENTURA (SAN): *Opera omnia* (Ad Claras Aquas 1882 ss).

CASIODORO: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (Pl 70).
Anecdoton Holderi (ed. H. Usener, Georg, Bonn 1877).

CICERÓN: *De inventione (*Rhetorici libri duo, rec. E. Stroebel, Lipsiae 1915)
*De officiis (*ed. C. Atzert, Lipsiae 1932).

DIONISIO AREOPAGITA: *Opera Graece (*PG 3).

EGIDIO ROMANO: *Errores philosophorum (*ed. I. Koch, Milwaukee 1944).

EPIFANIO: *Panario* (GCS Epiphanius I-III).

EUSTRATIO: *In Aristotelis Ethica Nicomachea* (Ed. G. Heylbut, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol XX, Berolini 1892).

GLOSA INTERLINEAL: *(en Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nicolai Lyrani*. Rec. Leander a S. Martino, 6 tomi, Antverpiae 1634).

GLOSA ORDINARIA: *(ibidem)*.

GREGORIO MAGNO (SAN): *Homiliae* (PL 76).
Moralia (PL 76).

HILARIO DE POITIERS (SAN): *De Trinitate* (PL 10).

HORACIO: *De arte poetica* (Horatius, Carmina, rec. F. Vollmer, Lipsiae 1907).

HUGO DE SAN VICTOR: *Didascalicon* (ed. C.H. Buttimer, en: The Catholic University of America. Studies in medieval and renaissance latin, vol. X, Washington 1939).
De sacramentis Christianae fidei (PL 176).

ISIDORO DE SEVILLA (SAN): *Etymologiarum sive Originum libri XX* (ed. W.M. Lindsay, Oxonii 1911).

JERÓNIMO (SAN): *Apologia adversus libros Rufini* (PL 23).
Liber Psalmorum (PL 28).
In Isaiam (PL 24).
In Danielem (PL 25).
In Osee (PL 25).
In Ev. secundum Marcum (PL 30).
Epistula 22 ad Eustochium (CSEL LIV).
Epistula 51 (CSEL LIV).
Epistula 56 (CSEL LIV).
Epistula 70 (CSEL LIV).
Epistula 124 ad Avitum (CSEL LVI)

JUAN DAMASCENO (SAN): *De fide orthodoxa* (PG 94)

JUAN DE SACROBOSCO: *De sphaera* (ed. L Thorndike, Chicago 1949).

LIBER DE CAUSIS ed. Marietti, Torino-Roma 1955)

MACROBIO: *Comm. in Somnium Scipionis* (Opera, rec. F. Eyssenhardt, Lipsiae 1893)

MAIMÓNIDES: *Dux neutrorum* (ed. A. Iustinianus, Parisiis 1520)

ORÍGENES: *De principiis* (GCS Origenes V).

PEDRO ABELARDO: *Dialectica* (ed. L.M. de Rijk, Assen 1956).

PEDRO LOMBARDO: *Libri IV Sententiarum* (Ad Claras Aquas 1916).
Glossa in s. Pauli Epistulas (PL 191-192).

PLATÓN: *Opera* (rec. I. Burnet, Oxonii 1899-1906).

PORFIRIO: *Isagoge* (ed. A. Busse, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. IV, p. I, Berolini 1887).

PTOLOMEO: *Syntaxis mathematica* (ed. I.L. Heiberg, Lipsiae 1898).

RICARDO DE SAN VICTOR: *De Trinitate* (PL 196).

TOMÁS DE AQUINO (SAN): Todas las obras se citan por la ed. Marietti, Torino-Roma 1931 ss., excepto el *Scriptum super IV libros Sententia-*

rum, citado por la ed. Vives, Paris 1872-1880. Para el *In de Trin*, cfr. Introducción, pp. 54-55.
VIGILIO DE TAPSO: *De unitate Trinitatis* (PL 42).

4. ÍNDICE DE NOMBRES*

ALBINO: 11.
ALVIRA, R.: 50.
AGUSTÍN DE HIPONA (SAN): 12, 62, 64, 69, 70, 78, 80, 88, 91, 100, 122.
— *Confessiones*: 84, 132.
— *Contra duas Epistulas Pelagianorum*: 72.
— *Contra Faustum*: 176.
— *De civitate Dei*: 84, 96, 140, 141, 142, 144, 147, 148, 149, 153, 195, 202-203.
— *De correptione et gratia*: 72.
— *De cura pro mortuis gerenda*: 143.
— *De doctrina Christiana*: 114, 119, 121.
— *De Genesi ad litteram*: 77, 177, 183, 226.
— *De libero arbitrio*: 177.
— *De magistro*: 71.
— *De natura boni*: 91, 165.
— *De praedestinatione sanctorum*: 133.
— *De Trinitate*: 62, 79, 84, 100, 104, 105, 114, 116, 145, 152, 154-158, 208, 253.
— *De utilitate credendi*: 66.
— *De vera religione*: 84, 140, 142, 146, 149.
— *Enchiridion*: 139, 143, 149.
— *Epistula 28 ad Hieronymum*: 112.
— *Quaestiones in Heptateuchum*: 97.
PSEUDO-AGUSTÍN: 73, 238, 241, 253.
AGUSTINISMO: 32, 70, 86.
AIMERICO DE VEIRE: 23.
ALBERTO MAGNO: 176, 177, 178, 180.
ALEJANDRO IV: 23.
ALEJANDRO DE HALES: 53, 97.
ALGAZEL: 163, 198, 264, 274.
AMBROSIO (SAN): 62, 93, 98, 102, 111.
ANNIBALDO DE ANNIBALDIS: 21-22, 24.
ANSELMO (SAN): 85, 90.
ARATO: 113.

* Para los autores muy citados, se dan por separado los lugares en que sólo se cita el hombre y en los que se cita una obra concreta. Para Boecio y Tomás de Aquino, sólo indicamos los lugares de las obras citadas

ARISTÓTELES: 12, 13, 17, 18, 21, 24, 25, 29-35, 41, 50, 66, 74, 80, 85, 97, 133, 185, 225, 264, 269.
— *Analytica posteriora*: 78, 85, 104, 112, 199, 207, 214, 224, 240, 245, 267, 268.
— *Topica*: 30, 129, 177, 237.
— *De sophisticis elenchis*: 134, 209.
— *Physica*: 66, 85, 88, 169, 172, 175, 178, 183, 184, 186, 187, 197, 207, 209, 214, 215, 222, 224, 229, 237, 243, 261.
— *De caelo*: 91, 92, 99, 181, 208, 216, 224, 240, 254.
— *De generatione et corruptione*: 181, 237.
— *De anima:* 66, 74, 75, 78, 80, 88, 196, 198, 207, 208, 211, 216, 251-255, 259, 268, 276.
— *Metaphysica:* 31, 85, 95, 107, 109, 129, 131, 133, 161, 162, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 182, 190, 192, 196-202, 207-212, 214, 216, 217, 224, 227, 228, 230, 231, 234, 236, 239, 247, 258, 262, 264, 266, 274, 277, 278.
— *Ethica Nicomachea:* 66, 70, 71 85, 87, 101, 107, 132, 191, 195, 197, 200, 202, 203, 238, 240 264, 267.
ARISTOTÉLICOS: 185.
ARRIAGA, R.: 53.
ARRIANOS: 123, 124, 127, 128, 152.
ARRIO: 124, 153, 154.
ATANASIO (SAN): 154.
AVEMPACE: 268.
AVERROES: 21, 25, 26, 29, 40-43, 45, 51, 185, 264.
— *In Physicam:* 42, 47, 225, 227, 228, 233, 242.
— *In De caelo:* 184, 234.
— *In De anima:* 45, 265, 268.
— *In Metaphysicam:* 31, 201-202, 234, 266.
AVICEBRÓN: 266.
AVICENA: 21, 40, 41, 42, 45, 163, 184, 264.
— *Logica*: 198, 199.
— *Sufficientia*: 40, 181, 229.
— *De anima*: 74, 79, 133, 183.
— *Metaphysica*: 40, 47, 84, 163, 198, 205, 261.
— *Canon de medicina*: 203.
BAÑEZ, D.: 53.
BARTOLOMÉ DE CAPUA: 19.
BASILIO (SAN): 113, 158.
BAYO, M.: 53.
BELARMINO, R.: 53.
BERNARDO GUI: 19, 23, 53.
BETTONI, E.: 86.
BILLUART: 53.

BOECIO, A.M.T.S.:
— *Tractatus:* 13-14, 65, 91, 94, 160.
— *Commentaria*: 13-14, 17, 167, 201.
— *De Trinitate*: passim.
— *Utrum Pater et Filius et Spiritus de divinitate substantialiter praedicetur*: 14, 15, 61.
— *De hebdomadibus*: 15, 18, 19, 61, 186, 275.
— *De fide catholica*: 15, 62.
— *Liber contra Eutychen et Nestorium*: 15, 62.
— *Philosophiae consolatio*: 12, 14, 238, 248, 253.

BONNOFOY, J.: 22.

BRISBOIS: 53.

BUENAVENTURA (SAN): 23, 53, 97, 180, 181.

BURNET, J.: 66.

CALCATERRA, M.: vid. Marietti.

CASIODORO: 15, 16, 18, 195.

CATÓN: 123.

CAYETANO (TOMÁS DE VÍO): 53.

CICERÓN: 111, 124, 134, 140, 141.

CLAREMBALDO DE ARRAS: 16.

COMENTADOR: vid. Averroes.

CRATILO: 209.

CRAWFORD, F. S.: 45.

DE ANDREA, M.: 46.

DE BRANDT: 53.

DECKER, B.: 19, 20, 29, 54, 55, 63, 95, 110, 155, 157, 187, 247.

DEGLI'INNOCENTI, U.: 21, 43, 173.

DE LUBAC, E.: 53.

DIELS, H.: 66.

DIONISIO AREOPAGITA:
— *De caelesti hierarchia*: 65, 82, 99, 120, 252, 256,259, 260, 261.
— *De ecclesiastica hierarchia*: 120.
— *De divinis nominibus*: 71, 81, 132, 230, 233, 240, 248, 251, 256, 263.
— *De mystica theologia*: 77, 253, 258.
— *Epistulae*: 117, 196, 258.

DOUCET, V.: 53.

EGIDIO ROMANO: 183, 264.

ELDERS, L.: 23, 42, 45, 47, 51.

ELPIDIO: 12.
ENRIQUE DE GANTE: 86.
EPIMÉNIDES: 113.
EPIFANIO: 153.
ESCOTISTAS: 53.
EUSTOQUIA: 111.
EUSTRATIO: 66.
EUTIQUES: 15, 62.
FELICIANO (ARRIANO): 100.
FERRARIENSE, F.: 53.
FILÓSOFO: vid. Aristóteles.
FLAVIO MAGNO: 113.
FRAÏLE, G.: 11.
GARCÍA MARQUÉS, A.: 41, 51.
GARCÍA YEBRA, V.: 31, 54.
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: 53.
GEIGER, L.B.: 45.
GILBERTO PORRETANO: 16.
GILS, P. M.: 54, 247-248.
GLOSA INTERLINEAL: 119, 120.
GLOSA ORDINARIA: 102, 111, 112, 120, 121, 122, 152, 259.
GRABMANN, M.: 12, 16, 21, 28.
GREGORIO MAGNO (SAN): 70, 82, 99, 113, 121, 259.
GREGORIO EL TAUMATURGO: 53.
GUILLERMO DE MOERBEKE: 21.
GUILLERMO DE TOCCO: 23, 24.
HERÁCLITO: 209.
HESIODO: 70.
HEYLBUT, G.: 66.
HILARIO DE POITIERS (SAN): 62, 101, 103, 154.
HORACIO: 68.
HUGO DE SAN VÍCTOR: 133, 201.
ISIDORO DE SEVILLA (SAN): 161, 245.
JERÓNIMO (SAN): 99, 111-114, 117, 118, 153, 157.
JUAN CAPREOLO: 53.
JUAN DAMASCENO (SAN): 78, 85, 104, 161, 183.

JUAN DIÁCONO: 16, 61, 62.
JUAN DUNS ESCOTO: 53.
JUAN ESCOTO ERIÚGENA: 16.
JUAN DE JERUSALÉN: 153.
JUAN DE SACROBOSCO: 178.
JUAN DE SANTO TOMÁS: 53.
JUSTINIANO: 12.
JUSTINO: 12.
LANGEVIN, J.: 53.
LAPORTA, J.: 54.
LEROY, M. V.: 46.
LIBER DE CAUSIS: 21, 24, 25, 26, 72, 84, 160, 188, 240.
MACROBIO: 96, 153.
MAIMÓNIDES: 38, 135, 184.
MARIO VICTORINO: 160.
MOLINA, L.: 53.
MANDONNET, P.: 20.
MANIQUEOS: 126.
MARÍAS, J.: 70.
MARIETTI: 29, 54, 55, 61, 63, 68, 110, 155, 157, 159, 171, 187, 193, 238, 249.
MARITAIN, J.: 46.
MENANDRO: 113.
MIGNE, J. P.: 63.
MONOFISITAS: 156.
NESTORIO: 15, 62.
NEWMAN, S.: 23.
NICOLÁS, J. H.: 52.
NICOLÁS TRÉVET: 20.
NICEA: 154.
NOVACIANOS: 126.
OBERTELLO, L.: 16.
O'MAHONY, J.: 53.
ORÍGENES: 116, 153, 154.
PALACIOS, L.E.: 42.
PAMMAQUIO: 113.
PAULA: 111.
PAULINA: 113.
PRAT, F.: 154.

PEDRO ABELARDO: 30.
PEDRO LOMBARDO: 23, 97, 111, 116, 117.
PEDRO DE POITIERS: 28.
PITAGÓRICOS: 222.
PLATÓN: 12, 13, 17, 207, 209, 220, 227, 233.
PLATÓNICOS: 39, 80, 92, 96, 153, 222.
PONFERRADA, G. E.: 46.
PORFIRIO: 11, 13, 147, 161, 167, 207.
PROCLO: 21.
PTOLOMEO: 178, 197, 215, 226, 239, 246.
PTOLOMEO DE LUCCA: 19.
RAMÍREZ, S.: 46
REGINALDO DE PIPERNO: 20.
RÉGIS, L.M.: 45.
REGNON: 154.
REMIGIO DE AUXERRE: 16.
RICARDO DE SAN VÍCTOR: 92.
RIJK, L.M.: 30.
RIPALDA, J.: 53.
ROBERT, J.P.: 45.
ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: 21, 26, 41, 53, 185.
SABELIO: 124.
SALMANTICENSES: 53.
SAMEK-LODIVICI, E.: 35.
SANGUINETI, J.J.: 42.
SCHERER, J.: 154.
SCHURR, V.: 15.
SÉNECA: 149.
SÍMACO: 15, 16, 60, 66, 67.
SONCINAS (BARBO, P.): 19.
SOTO, D.: 53.
SÓCRATES: 220.
SYNAVE, P.: 22.
TEODORICO: 11, 12.
TOLEDO: 53.
TOMÁS DE AQUINO:
— *In Sententiarum libros*: 21, 22, 23, 25, 26, 27.
I: 78, 88, 90, 103, 110, 118, 137, 145, 161, 233, 256.
II: 26, 27, 70, 183.
III: 22, 26, 78, 83, 110, 131, 133, 216, 235.
IV: 176, 178, 179, 183.

— *Summa contra gentiles*: 19-20, 21.
I: 78, 95, 107, 115, 131, 135, 174, 233, 262.
II: 60, 74, 107, 163, 235, 266.
III: 51, 52, 75, 103, 110, 126, 135, 138, 142, 143, 170, 188, 263, 265, 268, 269.
IV: 124, 126, 149, 156, 188.
— *Summa theologiae*: 22.
I: 51, 52, 75, 77, 78, 79, 83, 88, 89, 90, 94, 103, 107, 109, 110, 115, 118, 131, 135, 149, 159, 163, 188, 199, 209, 211, 214, 216, 223, 233, 235, 248, 261, 262, 263, 265.
I-II: 70, 73, 132, 140, 200, 202, 229, 254, 263, 265.
II-II: 108, 133, 134, 135, 139, 141-145.
III: 60, 117, 128, 156, 157, 176, 188.
Commentaria in Aristotelem:
— *In Peri hermeneias*: 216.
— *In Analytica posteriora*: 216, 224, 245, 254, 267.
— *In Physicam*: 66, 88, 176, 177, 180, 216, 219, 222, 224.
— *In De caelo et mundo*: 71, 178, 181, 185, 224, 240.
— *In Meteora*: 71.
— *In De anima*: 78, 88, 210, 216, 219, 222, 223.
— *In Metaphysicam*: 160, 161, 163, 174, 178, 185, 192, 199, 200, 215, 219, 223, 224, 242, 245, 249.
— *In Ethicam Nicomacheam*: 66.
Otros comentarios:
— *In De divinis nominibus*: 110.
— *Commentaria in Sacram Scripturam*: 18, 20, 133, 149, 156, 176.
Quaestiones:
— *De veritate*: 22, 24, 26, 73, 78, 85, 89, 90, 110, 131, 133, 135, 202, 214, 238, 249.
— *De potentia*: 163.
— *De anima*: 185, 235.
— *Quodlibetales*: 17, 52, 70, 89, 176, 179, 183.
Opuscula:
— *De fallaciis*: 209.
— *De ente et essentia*: 26, 27, 41, 170, 235, 266.
— *De natura materiae*: 173.
— *De principio individuationis*: 172.
— *De substantiis separatis*: 163, 219, 235, 266.
— *De mixtione elementorum*: 24.
— *Compendium theologiae*: 78, 262, 265.
— *De rationibus fidei*: 117.
— *Expositio super Symbolum apostolorum*: 137.

TOMISTAS: 53.
TURIEL, Q.: 53.
USENER, H.: 15.
VALENCIA, G. DE: 53.
VARRÓN: 203.
VANSTEENKISTE, C.: 23-24, 53.
VÁZQUEZ, G.: 53.
VERNEAUX, R.: 53.
VIGILIO DE TAPSO: 100.
WEISHEIPL, J. A.: 20, 22, 46.
ZUBIRI, X.: 133.
ZUMEL, F.: 53.